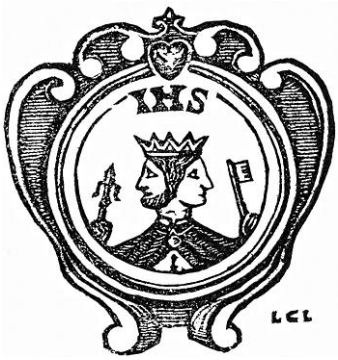
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1936

Table des articles

LA PRIÈRE ET L'INCANTATION 3
LA TERRE DU SOLEIL 8
SUR LA NOTION DE L'ÉLITE 16
QUELQUES ASPECTS DU SYMBOLISME DU POISSON 20
DE LA HIÉRARCHIE INITIATIQUE 24
LA DOUBLE SPIRALE 27
DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES 33
LES FLEURS SYMBOLIQUES 37
DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES 46
L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY 50
DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES 57
L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY 61
« OPÉRATIF » ET « SPÉCULATIF » 72
L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY 76
LE SANGLIER ET L'OURSE 90
TRADITION ET TRADITIONALISME 96
LES ARMES SYMBOLIQUES 101
LES CONTREFAÇONS DE L'IDÉE TRADITIONNELLE 110
LE SYMBOLISME DES CORNES 115
LES CONTREFAÇONS DE L'IDÉE TRADITIONNELLE 124
LE TOMBEAU D'HERMÈS 129

Études Traditionnelles — N° 193, p. 5-12, janvier 1936

LA PRIÈRE ET L'INCANTATION

Bien qu'on entende le plus souvent, dans le langage courant, le mot « prière » dans un sens très vague, et qu'on le prenne même comme synonyme du terme d'« oraison » dans toute sa généralité, nous pensons qu'il convient de lui garder ou de lui rendre la signification beaucoup plus spéciale et restreinte qu'il tient de son étymologie même, car « prière » signifie proprement et exclusivement « demande » et ne peut sans abus être employé pour désigner autre chose[1]. Partant de là, on doit établir une distinction très nette entre la prière et ce que nous appellerons l'« incantation », employant ce terme à défaut d'un autre plus précis qui manque aux langues occidentales, et nous réservant de le définir exactement par la suite.

Tout d'abord, pour indiquer de quelle façon on peut comprendre la prière, considérons une collectivité quelconque, soit religieuse, soit simplement sociale : chaque membre de cette collectivité lui est lié dans une certaine mesure, déterminée par l'étendue de la sphère d'action de cette collectivité, et, dans cette même mesure, il doit logiquement participer en retour à certains avantages, entièrement matériels dans certains cas (tels que celui des nations actuelles, par exemple, ou des multiples genres d'associations basées sur une pure et simple solidarité d'intérêts), mais qui peuvent aussi, dans d'autres cas, se rapporter à des modalités extracorporelles de l'individu, c'est-à-dire à ce qu'on peut appeler d'une façon générale le domaine psychique (consolations ou autres faveurs d'ordre sentimental, et même quelquefois d'un ordre plus élevé), ou encore, tout en étant matériels, s'obtenir par des moyens en apparence immatériels, disons plus précisément par l'intervention d'éléments n'appartenant pas à l'ordre corporel, mais agissant néanmoins directement sur celui-ci (l'obtention d'une guérison par la prière est un exemple particulièrement net de ce dernier cas). En tout cela, nous parlons des modalités de l'individu seulement, car ces avantages ne peuvent jamais dépasser le domaine individuel, le seul qu'atteignent en fait les collectivités, quel que soit leur caractère, qui ne constituent pas des organisations initiatiques (celles-ci étant, comme nous l'avons expliqué précédemment dans d'autres articles, les seules qui aient expressément pour but d'aller au delà de ce domaine), et qui se préoccupent des contingences et des applications spéciales présentant un intérêt pratique à un point de vue quelconque, et non pas seulement, bien entendu, au sens le plus grossièrement « utilitaire ».

On peut donc regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets plus

[1] Cf. l'article de F. Schuon, *De l'Oraison*, dans le n° de mars 1935.

intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » implique essentiellement qu'il s'agit bien du domaine individuel, au delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir. Chacun des membres pourra, lorsqu'il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et il lui suffira pour cela de mettre son individualité en harmonie avec l'ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu'il obtiendra en se conformant aux règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter ; ainsi, si l'individu formule alors une demande, c'est en somme, de la façon la plus immédiate tout au moins, à ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la collectivité (bien que le mot « esprit » soit quelque peu impropre, puisque, au fond c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit) que, consciemment ou non, il adressera cette demande. Cependant, il convient d'ajouter que tout ne se réduit pas uniquement à cela dans tous les cas : dans celui des collectivités rattachées à une forme traditionnelle authentique et régulière, cas qui est notamment celui des collectivités religieuses, et où l'observation des règles dont nous venons de parler consiste plus particulièrement dans l'accomplissement de certains rites, il y a en outre intervention d'un élément véritablement « non-humain », c'est-à-dire de ce que nous avons appelé proprement une « influence spirituelle », mais qui doit d'ailleurs être regardée ici comme « descendant » dans le domaine individuel, et comme y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui[1].

Parfois, la force dont nous venons de parler, ou, plus exactement, la synthèse de l'« influence spirituelle » avec cette force collective à laquelle elle s'« incorpore » pour ainsi dire, peut se concentrer sur un « support » d'ordre corporel, tel qu'un lieu ou un objet déterminé, qui joue le rôle d'un véritable « condensateur », et y produire des manifestations sensibles, comme celles que rapporte la Bible hébraïque au sujet de l'Arche d'Alliance et du Temple de Salomon ; on pourrait aussi citer ici comme exemples, à un degré ou à un autre, les lieux de pèlerinage, les tombeaux et les reliques des saints ou d'autres personnages vénérés par les adhérents de telle ou telle forme traditionnelle. C'est là que réside la cause principale des « miracles » qui se produisent dans les diverses religions, car ce sont là des faits dont l'existence est incontestable ; il va sans dire, d'ailleurs, que, en dépit de l'idée qu'on s'en fait vulgairement, ces faits ne doivent pas être considérés comme contraires aux lois naturelles, pas plus que, à un autre point de vue, le « supra-rationnel » ne doit être pris pour de l'« irrationnel ». En réalité, les « influences spirituelles » ont aussi leurs lois, qui, bien que d'un autre ordre que celles des forces naturelles (tant psychiques que corporelles), ne sont pas sans présenter avec elles certaines analogies ; aussi est-il possible de déterminer des circonstances particulièrement favorables à leur action, que pourront ainsi provoquer et diriger, s'ils possèdent les connaissances nécessaires, ceux qui en sont

[1] On peut remarquer que, dans la doctrine chrétienne, le rôle de l'« influence spirituelle » correspond à l'action de la « grâce », et celui de la force collective à la « communion des saints ».

les dispensateurs en raison des fonctions dont ils sont investis dans une organisation traditionnelle. Il importe de remarquer que les « miracles » dont il s'agit ici sont, en eux-mêmes et indépendamment de leur cause qui, seule, a un caractère « transcendant », des phénomènes purement physiques, perceptibles par un ou plusieurs des cinq sens externes ; de tels phénomènes sont d'ailleurs les seuls qui puissent être constatés généralement et indistinctement par toute la masse du peuple ou des « croyants », dont la compréhension effective ne s'étend pas au delà des limites de la modalité corporelle de l'individualité.

Les avantages qui peuvent être obtenus par la prière et par la pratique des rites d'une collectivité sociale ou religieuse (rites communs à tous ses membres sans exception, donc d'ordre purement exotérique et n'ayant aucun caractère initiatique, et en tant qu'ils ne sont pas considérés par ailleurs comme pouvant servir de base à une « réalisation » spirituelle) sont essentiellement relatifs et contingents, mais ne sont pourtant nullement négligeables pour l'individu, qui est lui-même relatif et contingent ; celui-ci aurait donc tort de s'en priver volontairement, s'il est rattaché à quelque organisation capable de les lui procurer. Ainsi, dès lors qu'il faut bien tenir compte de la nature de l'être humain telle qu'elle est, dans l'ordre de réalité auquel elle appartient, il n'est nullement blâmable, même pour celui qui est autre chose qu'un simple « croyant » (en faisant ici entre la « croyance » et la « connaissance » une distinction qui correspond en somme à celle de l'exotérisme et de l'ésotérisme), de se conformer, dans un but intéressé, par là même qu'il est individuel, et en dehors de toute considération proprement doctrinale, aux prescriptions extérieures d'une religion ou d'une législation traditionnelle, pourvu qu'il n'attribue à ce qu'il en attend ainsi que sa juste importance et la place qui lui revient légitimement, et pourvu aussi que la collectivité n'y mette pas des conditions qui, bien que communément admissibles, constitueraient une véritable impossibilité de fait dans ce cas particulier ; sous ces seules réserves, la prière, qu'elle soit adressée à l'entité collective ou, par son intermédiaire, à l'« influence spirituelle » qui agit à travers elle, est parfaitement licite, même au regard de l'orthodoxie la plus rigoureuse dans le domaine de la pure doctrine.

Ces considérations feront mieux comprendre, par la comparaison qu'elles permettent d'établir, ce que nous dirons maintenant au sujet de l'« incantation » ; il est essentiel de remarquer que ce que nous appelons ainsi n'a absolument rien de commun avec les pratiques magiques auxquelles on donne parfois le même nom ; mais d'ailleurs nous nous sommes suffisamment expliqué au sujet de la magie, en maintes occasions, pour qu'aucune confusion ne soit possible et qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage. L'incantation dont nous parlons, contrairement à la prière, n'est point une demande, et même elle ne suppose l'existence d'aucune chose extérieure (ce que toute demande suppose forcément), parce que l'extériorité ne peut en somme se comprendre que par rapport à l'individu, que précisément il s'agit ici de dépasser ; elle est une aspiration de l'être vers l'Universel, afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence quelque peu « théologique », une grâce spirituelle, c'est-à-dire, au fond, une illumination

intérieure qui, naturellement, pourra être plus ou moins complète suivant les cas. Ici, l'action de l'« influence spirituelle » doit être envisagée à l'état pur, si l'on peut s'exprimer ainsi ; l'être, au lieu de chercher à la faire descendre sur lui comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. Cette incantation, qui est ainsi définie comme une opération tout intérieure en principe, peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et « supportée » extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, tels que le *mantra* dans la tradition hindoue ou le *dhikr* dans la tradition islamique, et que l'on doit considérer comme déterminant des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être. Que le résultat obtenu effectivement soit plus ou moins complet, comme nous le disions tout à l'heure, le but final à atteindre est toujours la réalisation en soi de l'« Homme Universel », par la communion parfaite de la totalité des états, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation », c'est-à-dire à la fois dans l'expansion horizontale des modalités de chaque état et dans la superposition verticale des différents états, suivant la figuration géométrique que nous avons exposée en détail dans *Le Symbolisme de la Croix*.

Ceci nous amène à établir une autre distinction, en considérant les divers degrés auxquels on peut parvenir suivant l'étendue du résultat obtenu en tendant vers ce but ; et tout d'abord, au bas et en dehors de la hiérarchie ainsi établie, il faut mettre la foule des « profanes », c'est-à-dire de tous ceux qui, comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats actuels que par rapport à leur individualité corporelle, et dans les limites de cette portion ou de cette modalité spéciale de l'individualité, puisque leur conscience ne va ni plus loin ni plus haut que le domaine renfermé dans ces limites restreintes. Pourtant, parmi ces croyants, il en est, en petit nombre d'ailleurs, qui acquièrent quelque chose de plus (et c'est là le cas de certains mystiques, que l'on pourrait considérer en ce sens comme plus « intellectuels » que les autres) : sans sortir de leur individualité, mais dans des « prolongements » de celle-ci, ils perçoivent indirectement certaines réalités d'ordre supérieur, non pas telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais traduites symboliquement et revêtues de formes psychiques ou mentales. Ce sont encore là des phénomènes (c'est-à-dire, au sens étymologique, des apparences, toujours relatives et illusoires en tant que formelles), mais des phénomènes suprasensibles, qui ne sont pas constatables pour tous, et qui peuvent entraîner chez ceux qui les perçoivent quelques certitudes, toujours incomplètes, fragmentaires et dispersées, mais pourtant supérieures à la croyance pure et simple à laquelle elles se substituent ; ce résultat s'obtient d'ailleurs passivement, c'est-à-dire sans intervention de la volonté, et par les moyens ordinaires qu'indiquent les religions, en particulier par la prière et l'accomplissement des œuvres prescrites, car tout cela ne sort pas encore du domaine de l'exotérisme.

À un degré beaucoup plus élevé, et même déjà profondément séparé de celui-là, se placent ceux qui, ayant étendu leur conscience jusqu'aux extrêmes limites de

l’individualité intégrale, arrivent à percevoir directement les états supérieurs de leur être, mais sans cependant y participer effectivement ; ici, nous sommes dans le domaine initiatique, mais cette initiation, réelle quant à l’extension de l’individualité dans ses modalités extracorporelles, n’est encore que théorique et virtuelle par rapport aux états supérieurs, puisqu’elle n’aboutit pas actuellement à la possession de ceux-ci. Elle produit des certitudes incomparablement plus complètes, plus développées et plus cohérentes que dans le cas précédent, car elle n’appartient plus au domaine phénoménique ; pourtant, celui qui les acquiert peut être comparé à un homme qui ne connaît la lumière que par les rayons qui parviennent jusqu’à lui (dans le cas précédent, il ne la connaissait que par des reflets, ou des ombres projetées dans le champ de sa conscience individuelle restreinte, comme les prisonniers de la caverne symbolique de Platon), tandis que, pour connaître parfaitement la lumière dans sa réalité intime et essentielle, il faut remonter jusqu’à sa source, et s’identifier avec cette source même. Ce dernier cas est celui qui correspond à la plénitude de l’initiation réelle et effective, c’est-à-dire à la prise de possession consciente et volontaire de la totalité des états de l’être, selon les deux sens que nous avons indiqués ; c’est là le résultat complet et final de l’incantation, bien différent, comme l’on voit, de tous ceux que les mystiques peuvent atteindre par la prière, car il n’est pas autre chose que la perfection même de la connaissance métaphysique ; le *Yogî* de la tradition hindoue, ou le *Çûfî* de la tradition islamique, si l’on entend ces termes dans leur sens strict et véritable, est celui qui est parvenu à ce degré suprême, et qui a ainsi réalisé dans son être la totale possibilité de l’« Homme Universel ».

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 193, p. 32-38, janvier 1936

LA TERRE DU SOLEIL

Parmi les localités, souvent difficiles à identifier, qui jouent un rôle dans la légende du Saint Graal, certains attachent une importance toute spéciale à Glastonbury, qui serait le lieu où s'établit Joseph d'Arimathie après sa venue en Grande-Bretagne, et où l'on a voulu voir beaucoup d'autres choses encore, comme nous le dirons par la suite. Sans doute, il y a là des assimilations plus ou moins contestables, et dont certaines paraissent impliquer de véritables confusions ; mais il se peut cependant qu'il y ait, à ces confusions mêmes, quelques raisons qui ne soient pas dépourvues d'intérêt au point de vue de la « géographie sacrée » et des localisations successives de certains centres traditionnels. C'est ce que tendraient à indiquer les singulières découvertes exposées dans un ouvrage anonyme publié récemment[1], dont certains points appelleraient peut-être des réserves, par exemple en ce qui concerne l'interprétation de noms de lieux dont, plus vraisemblablement, l'origine est assez récente, mais dont la partie essentielle, avec les cartes qui l'appuient, pourrait difficilement être considérée comme purement fantaisiste. Glastonbury et la région avoisinante du Somerset auraient constitué, à une époque fort reculée et qui peut être dite « préhistorique », un immense « temple stellaire », déterminé par le tracé sur le sol d'effigies gigantesques représentant les constellations et disposées en une figure circulaire qui est comme une image de la voûte céleste projetée sur la surface de la terre. Il y aurait là un ensemble de travaux qui rappelleraient en somme ceux des anciens *mound-builders* de l'Amérique du Nord ; la disposition naturelle des rivières et des collines aurait d'ailleurs pu suggérer ce tracé, ce qui indiquerait que l'emplacement ne fut pas choisi arbitrairement, mais bien en vertu d'une certaine « prédétermination » ; il n'en est pas moins vrai qu'il fallut, pour compléter et parfaire le dessin, ce que l'auteur appelle « un art fondé sur les principes de la Géométrie[2] ». Si ces figures ont pu se conserver de façon à être encore reconnaissables de nos jours, c'est, suppose-t-on, que les moines de Glastonbury, jusqu'à l'époque de la Réforme, les entretinrent soigneusement, ce qui implique qu'ils devaient avoir gardé la connaissance de la tradition héritée de leurs lointains prédécesseurs, les Druides et sans doute d'autres encore avant ceux-ci, car, si les déductions tirées de la position des constellations représentées sont exactes, l'origine de ces figures remonterait à près de trois mille ans avant l'ère chrétienne[3].

---

[1] *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its giants effigies described from air views, maps, and from « The High History of the Holy Graal »* (John M. Watkins, London).

[2] Cette expression est visiblement destinée à faire entendre que la tradition dont cet art relevait s'est continuée dans ce qui est devenu par la suite la tradition maçonnique.

[3] Il semblerait aussi, d'après divers indices, que les Templiers aient eu une certaine part dans cette conservation, ce qui serait conforme à leur connexion supposée avec les « Chevaliers de la Table Ronde » et au rôle de « gardiens du Graal » qui leur est attribué. Il est d'ailleurs à remarquer que les établissements des Templiers paraissent avoir été situés fréquemment au voisinage de lieux où se trouvent des monuments mégalithiques ou d'autres vestiges préhistoriques, et peut-être faut-il voir là plus qu'une simple coïncidence.

Dans son ensemble, la figure circulaire dont il s'agit est un immense Zodiaque, dans lequel l'auteur veut voir le prototype de la « Table Ronde » ; et, en fait, celle-ci, autour de laquelle siègent douze personnages principaux, est bien réellement liée à une représentation du cycle zodiacal ; mais ceci ne veut point dire que ces personnages ne soient pas autre chose que les constellations, interprétation trop « naturaliste », car la vérité est que les constellations elles-mêmes ne sont que des symboles ; et il convient aussi de rappeler que cette constitution « zodiacale » se retrouve très généralement dans les centres spirituels correspondant à des formes traditionnelles diverses[1]. Aussi nous paraît-il bien douteux que toutes les histoires concernant les « Chevaliers de la Table Ronde » et la « queste du Graal » puissent n'être rien de plus qu'une description « dramatisée », si l'on peut dire, des effigies stellaires de Glastonbury et de la topographie de la contrée ; mais qu'elles présentent une correspondance avec celles-ci, c'est là une chose d'autant moins invraisemblable qu'elle est, au fond, tout à fait conforme aux lois générales du symbolisme ; et il n'y aurait même pas lieu de s'étonner que cette correspondance puisse être assez précise pour se vérifier jusque dans des détails secondaires de la légende, ce que nous ne nous proposons d'ailleurs pas d'examiner ici.

Cela dit, il importe de remarquer que le Zodiaque de Glastonbury présente quelques particularités qui, à notre point de vue, pourraient être regardées comme des marques de son « authenticité » ; et, tout d'abord, il semble bien que le signe de la Balance en soit absent. Or, comme nous l'avons expliqué ailleurs[2], la Balance céleste ne fut pas toujours zodiacale, mais elle fut d'abord polaire, ce nom ayant été appliqué primitivement soit à la Grande Ourse, soit à l'ensemble de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, constellations au symbolisme desquelles, par une remarquable coïncidence, le nom d'*Arthur* se rattache directement. Il y aurait lieu d'admettre que cette figure, au centre de laquelle le Pôle est d'ailleurs marqué par une tête de serpent qui se réfère manifestement au « Dragon céleste[3] », doit être rapportée à une période antérieure au transfert de la Balance dans le Zodiaque ; et, d'autre part, ce qui est particulièrement important à considérer, le symbole de la Balance polaire est en rapport avec le nom de *Tula* donné originairement au centre hyperboréen de la Tradition primordiale, centre dont le « temple stellaire » dont il s'agit fut sans doute une des images constituées, dans la suite des temps, comme sièges de pouvoirs spirituels émanés ou dérivés plus ou moins directement de cette même Tradition[4].

---

[1] Voir *Le Roi du Monde*, p. 58-59.

[2] *Ibid*. p. 115-116.

[3] Cf. le *Sepher Ietsirah* : « Le Dragon est au milieu du ciel corme un roi sur son trône ». — La « Sagesse du Serpent », à laquelle l'auteur fait allusion à ce propos, pourrait, en un certain sens, s'identifier ici à celle des sept *Rishis* polaires. — Il est curieux aussi de noter que le dragon, chez les Celtes, est le symbole du chef, et qu'Arthur est fils d'Uther *Pendragon*.

[4] Ceci permet aussi de comprendre certains rapports remarqués par l'auteur entre le symbolisme du Pôle et celui du « Paradis terrestre » notamment quant à la présence de l'arbre et du serpent ; en tout cela, c'est toujours de la figuration du centre primordial qu'il s'agit en effet, et les « trois points du triangle » sont aussi en relation avec ce symbolisme.

En une autre occasion[1], nous avons mentionné, en connexion avec la désignation de la langue « adamique » comme la « langue syriaque », la Syrie primitive dont le nom signifie proprement la « terre solaire », et dont Homère parle comme d'une île située « au delà d'Ogygie », ce qui ne permet de l'identifier qu'à la *Thulé* ou *Tula* hyperboréenne ; et « là sont les révolutions du Soleil », expression énigmatique qui peut naturellement se rapporter au caractère « circumpolaire » de ces révolutions, mais qui, en même temps, peut aussi faire allusion à un tracé du cycle zodiacal sur cette terre elle-même, ce qui expliquerait qu'un semblable tracé ait été reproduit dans une région destinée à être une image de ce centre. Nous touchons ici à l'explication de ces confusions que nous signalions au début, car elles ont pu naître, d'une façon en quelque sorte normale, de l'assimilation de l'image au centre originel ; et, notamment, il est bien difficile de voir autre chose qu'une confusion de ce genre dans l'identification de Glastonbury avec l'île d'Avalon[2]. En effet, une telle identification est incompatible avec le fait que cette île est toujours considérée comme un lieu inaccessible ; et, d'autre part, elle est aussi en contradiction avec l'opinion, beaucoup plus plausible, qui voit dans la même région du Somerset le « royaume de Logres », dont il est dit en effet qu'il était situé en Grande-Bretagne ; et il se peut que ce « royaume de Logres », qui aurait été regardé comme un territoire sacré, ait tiré son nom de celui du *Lug* celtique, qui évoque à la fois l'idée du « Verbe » et celle de la « Lumière ». Quant au nom d'*Avalon*, il est visiblement identique à celui d'*Ablun* ou *Belen*, c'est-à-dire de l'Apollon celtique et hyperboréen[3], de sorte que l'île d'Avalon n'est encore qu'une autre désignation de la « terre solaire », qui fut d'ailleurs transportée symboliquement du Nord à l'Ouest à une certaine époque, en correspondance avec un des principaux changements, survenus dans les formes traditionnelles au cours de notre *Manvantara*[4].

Ces considérations nous amènent à d'autres constatations peut-être plus étranges encore : une idée apparemment inexplicable à première vue est celle de rapporter aux Phéniciens l'origine du Zodiaque de Glastonbury ; il est vrai qu'on a coutume d'attribuer à ce peuple beaucoup de choses plus ou moins hypothétiques, mais l'affirmation même de son existence à une époque aussi reculée nous paraît encore plus contestable. Seulement, ce qui est à remarquer, c'est que les Phéniciens

---

[1] Voir notre article sur *La Science des Lettres*, n° de février 1931.

[2] On a voulu aussi y voir l'« Île de verre » dont il est question dans certaines parties de la légende du Graal ; il est probable que, là encore, il s'agit d'une confusion avec quelque autre centre plus caché, ou, si l'on veut, plus éloigné dans l'espace et dans le temps, bien que cette désignation ne s'applique sans doute pas au centre primordial lui-même.

[3] On sait que le Mont-Saint-Michel était appelé anciennement Tombelaine c'est-à-dire le *Tumulus* ou le mont de *Belen* (et non pas la « tombe d'Hélène » suivant une interprétation toute moderne et fantaisiste) ; la substitution du nom de l'archange solaire à celui de *Belen* ne change évidemment rien quant au sens ; et, chose curieuse, on trouve aussi « Saint-Michael's Hill » dans la région correspondant à l'ancien « royaume de Logres ».

[4] Ce transport, comme celui du *sapta-riksha* de la Grande Ourse aux Pléiades, correspond notamment à un changement du point de départ de l'année, d'abord solsticial et ensuite équinoxial. La signification de « pomme » attachée au nom d'*Avalon*, sans doute secondairement, dans les langues celtiques, n'est nullement en opposition avec ce que nous venons de dire, car il s'agit alors des pommes d'or du « Jardin des Hespérides », c'est-à-dire des fruits solaires de l'« Arbre du Monde ».

habitaient la Syrie « historique » ; le nom du peuple aurait-il été l'objet du même transfert que celui du pays lui-même ? Ce qui donnerait tout au moins à le supposer, c'est sa connexion avec le symbolisme du Phénix ; en effet, d'après Josèphe, la capitale de la Syrie primitive était Héliopolis, la « Cité du Soleil », dont le nom fut donné plus tard à la ville égyptienne d'On ; et c'est à la première Héliopolis, et non pas à celle d'Égypte, que ce symbolisme cyclique du Phénix et de ses renaissances devrait être rapporté en réalité. Or, suivant Diodore de Sicile, un des fils d'*Hélios* ou du Soleil, nommé *Actis*, fonda la ville d'Héliopolis ; et il se trouve que ce nom d'*Actis* existe comme nom de lieu au voisinage de Glastonbury, et dans des conditions qui le mettent précisément en rapport avec le Phénix, en lequel, selon d'autres rapprochements, ce « prince d'Héliopolis » lui-même aurait été transformé. Naturellement, l'auteur, trompé par les applications multiples et successives des mêmes noms, croit qu'il s'agit ici de l'Héliopolis d'Égypte, comme il croit pouvoir parler littéralement des Phéniciens « historiques », ce qui est en somme d'autant plus excusable que les anciens, à l'époque « classique », faisaient déjà assez souvent de pareilles confusions ; la connaissance de la véritable origine hyperboréenne des traditions, qu'il ne paraît pas soupçonner, peut seule permettre de rétablir le sens réel de toutes ces désignations.

Dans le Zodiaque de Glastonbury, le signe du Verseau est représenté, d'une façon assez imprévue, par un oiseau en lequel l'auteur pense avec raison reconnaître le Phénix, et qui porte un objet qui n'est autre que la « coupe d'immortalité », c'est-à-dire le Graal lui-même ; et le rapprochement qui est fait à cet égard avec le *Garuda* hindou est certainement très juste[1]. D'autre part, suivant la tradition arabe, le *Rukh* ou Phénix ne se pose jamais à terre en aucun autre lieu que la montagne de *Qâf*, qui est la « montagne polaire » ; et c'est de cette même « montagne polaire », désignée par d'autres noms, que, dans les traditions hindoue et perse, provient le *soma*, qui s'identifie à l'*amrita* ou à l'« ambroisie », breuvage ou nourriture d'immortalité[2].

Il y a aussi la figure d'un autre oiseau qui est plus difficile à interpréter exactement, et qui tient peut-être la place du signe de la Balance, mais dont la position est, en tout cas, beaucoup plus voisine du Pôle que du Zodiaque, puisqu'une de ses ailes correspond même aux étoiles de la Grande Ourse, ce qui, d'après ce que nous avons dit précédemment, ne pourrait en somme que confirmer cette supposition. Quant à la nature de cet oiseau, deux hypothèses sont envisagées : celle d'une colombe, qui pourrait en effet avoir quelque rapport avec le symbolisme du Graal, et celle d'une oie ou, dirions- nous plutôt, d'un cygne couvant l'« Œuf du Monde », c'est-à-dire d'un équivalent du *Hamsa* hindou ; à vrai dire, cette dernière nous paraît bien préférable, le symbole du cygne étant étroitement lié à l'Apollon hyperboréen, et même plus spécialement encore sous le

[1] Voir notre article sur *La Langue des Oiseaux*, n° de novembre 1931. — Le signe du Verseau est habituellement représenté par Ganymède, dont on connaît la relation avec l'« ambroisie » d'une part, et d'autre part avec l'aigle de Zeus, lui-même identique à *Garuda*.
[2] Voir *Le Roi du Monde*, p. 60-61.

rapport que nous avons considéré ici, puisque les Grecs faisaient de *Kyknos* le fils d'Apollon et d'*Hyria*, c'est-à-dire du Soleil et de la « terre solaire », car *Hyria* n'est qu'une autre forme de *Syria*, de sorte que c'est bien toujours de l'« île sacrée » qu'il s'agit, et qu'il serait assez étonnant que le cygne ne se rencontre pas dans sa représentation[1].

Il y aurait encore beaucoup d'autres points qui mériteraient assurément de retenir l'attention, comme, par exemple, le rapprochement du nom de « Somerset » avec celui du « pays des Cimmériens » et avec différents noms de peuples dont la similitude, très probablement, indique beaucoup moins une parenté de race qu'une communauté de tradition ; mais cela nous entraînerait trop loin, et nous en avons dit assez pour montrer l'étendue d'un champ de recherches presque entièrement inexploré encore, et pour faire entrevoir les conséquences qu'on en pourrait tirer en ce qui concerne les liens des traditions diverses entre elles et leur filiation à partir de la Tradition primordiale.

René Guénon.

[1] Le rapprochement des deux figures de *Hamsa* et de *Garuda* est aussi très normal, puisqu'il arrive même qu'elles soient réunies en celle d'un seul oiseau, en lequel il semble qu'il faille voir l'origine première de l'aigle héraldique à deux têtes, bien que celui-ci apparaisse plutôt comme un double *Garuda*, l'oiseau *Hamsa-Garuda* ayant naturellement une tête de cygne et une tête d'aigle.

LES LIVRES

Hari Prasad Shastri — *A Path to God-Realization* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). L'auteur déclare que les idées formulées dans ce petit livre lui sont venues en méditant les enseignements de Lao-Tseu ; on n'y trouve cependant, à vrai dire, rien qui soit d'inspiration spécifiquement taoïste, mais plutôt l'esquisse élémentaire d'une méthode « préparatoire » qui pourrait s'appliquer indépendamment de toute forme traditionnelle définie. Les prescriptions d'un caractère « moral » et « dévotionnel » y tiennent une place peut-être excessive, alors que ce qui se rapporte à la connaissance, et qui devrait être l'essentiel, se réduit à assez peu de chose. Il y a aussi, au point de départ, une notion de la « spiritualité » qui nous paraît plutôt vague et insuffisante ; mais où nous ne pouvons qu'approuver entièrement l'auteur, c'est quand il déclare que « les phénomènes psychiques » ne doivent pas être associés avec la « vie spirituelle », rappelant que Tulsidas, dans son *Râmâyana*, demande à être préservé de la tentation des prétendus « pouvoirs », et que Shankarâchârya avertit qu'ils ne constituent qu'un piège auquel il est difficile d'échapper.

P. Mandonnet, O. P. — *Dante le Théologien : Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri* (Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris). Que Dante, vu par un certain côté de son œuvre, puisse apparaître comme théologien, cela n'est pas contestable, et cet aspect mérite d'être situé à sa place légitime parmi les autres ; mais encore faudrait-il bien se garder de vouloir tout y ramener, et nous craignons que cette tendance ne soit quelque peu celle du R. P. Mandonnet, d'autant plus qu'il déclare, tout au début de son livre, regretter d'une façon générale l'absence, dans l'étude de Dante, de « vues systématiques »… que peut-être la nature même du sujet ne saurait comporter. Nous ne pouvons nous défendre d'un certain étonnement en voyant affirmer que « Dante a poussé l'esprit de système au-delà de l'invraisemblable », alors qu'au contraire, et fort heureusement, il nous en paraît tout à fait indemne, ou encore que « l'art de Dante, par un de ses éléments fondamentaux, le symbolisme, est un art de mystificateur », alors que, s'il est vrai qu'« il fournit à chaque instant et intentionnellement l'occasion d'égarer le lecteur », ce n'est sans doute pas sans de très sérieuses raisons, dont nous avons assez parlé en d'autres occasions pour nous dispenser d'y revenir présentement. Quant à l'opinion qui consiste à faire de Dante un « thomiste », il semble qu'elle ait toujours été assez répandue parmi ses commentateurs, surtout ecclésiastiques ; on pourrait y objecter que, si Dante adopte en effet assez souvent le langage de saint Thomas, c'est peut-être aussi pour « égarer le lecteur », du moins dans une certaine mesure ; il lui arrive d'ailleurs d'employer également le langage de saint Augustin ou d'autres, suivant qu'il y trouve quelque avantage, et c'est bien, en tout cas, la preuve qu'il n'est point « systématique ». Quoi qu'il en soit, la principale « nouveauté » de cet ouvrage réside probablement dans l'assertion que Dante fut clerc ; assurément, la chose en elle-même n'a rien d'impossible, mais, même si on l'admet, il ne faudrait pas s'en exagérer l'importance, qui se réduirait en somme à celle d'études lui ayant fourni

certains moyens d'expression qui autrement auraient pu lui faire défaut, car, franchement, nous ne voyons pas trop quelle autre influence une simple formation scolaire aurait bien pu avoir sur un esprit comme celui-là… Du reste, l'argumentation destinée à justifier cette assertion, et qui se base surtout sur une certaine interprétation de la *Vita Nova*, ne nous paraît pas très convaincante : tout cela, qui est évidemment d'une ambiguïté voulue, peut signifier bien autre chose, et nous ne voyons pas du tout pourquoi, pour l'expliquer, on ne pourrait « procéder que de deux façons, philosophiquement et théologiquement », comme si toute réalité se réduisait à ces deux seuls points de vue. Aussi avions-nous déjà l'impression que quelque confusion pouvait bien se trouver au fond de toute cette argumentation, avant d'arriver à la fin, qui nous en a apporté la preuve la plus éclatante, car, citant cette phrase : « Et ce doute est impossible à résoudre *pour qui ne serait pas au même degré fidèle d'Amour* ; et à ceux qui le sont, paraît clairement ce qui pourrait résoudre ces paroles incertaines », l'auteur ajoute : « Dante fait appel à un clerc pour dévoiler le secret dissimulé de sa propre cléricature » : ainsi, il a tout simplement confondu initiation et cléricature ! À part cette très grave méprise, il y a certains points sur lesquels il a entièrement raison, notamment en ce qui concerne les « dames » de Dante, qui sont bien, comme il le dit, « de purs symboles », encore que, il est à peine besoin de le dire, il en ignore entièrement la portée ésotérique. Il expose aussi, sur l'usage symbolique des nombres, des considérations intéressantes, mais qui ne vont jamais très loin ni très profondément : et pourquoi vouloir que ce symbolisme soit « d'origine théologique » ? Certes, les théologiens peuvent, tout comme d'autres, s'en servir dans leur domaine, et ils l'ont fait effectivement, mais ce n'est là qu'une application particulière et assez limitée ; et, quand Dante la dépassait, il n'avait point besoin pour cela de « se créer une théorie personnelle », mais seulement de faire appel à des sources traditionnelles d'un autre ordre… Les interprétations proposées donnent trop souvent une étrange impression d'exclusivité et de « rapetissement » ; et il semble que ce qu'elles laissent en dehors soit précisément toujours ce qui permettrait d'aller au fond des choses : le véritable symbolisme n'est ni la « métaphore », ni l'« allégorie », et il n'est nullement « d'ordre humain » ; c'est bien la « science sacrée » que Dante a constamment en vue, mais elle ne se confond point pour lui purement et simplement avec la théologie ; l'idée du « voyage » eut un sens initiatique profond bien avant de recevoir une acception théologique ; la conception des sphères célestes est tout autre chose qu'une « fiction poétique » ; et nous pourrions continuer presque indéfiniment à citer des exemples de ce genre. Il est très vrai que « c'est se faire illusion que de ne voir de Dante que le côté superficiel et tout extérieur, c'est-à-dire le côté littéraire au sens ordinaire du mot » ; mais n'en voir en outre que le côté théologique, n'est-ce pas s'arrêter encore à quelque chose d'extérieur, à une seconde « écorce » pour ainsi dire ? Et, s'il est exact que des connaissances théologiques peuvent aider à comprendre Dante jusqu'à un certain point, des connaissances d'ordre ésotérique et initiatique, même incomplètes, permettraient certainement de le comprendre beaucoup mieux encore ; mais on peut être un « thomiste » très compétent, ce que

le R. P. Mandonnet est incontestablement, et ne pas même soupçonner l'existence de ces choses, qui pourtant tinrent une si grande place dans tout le moyen âge.

LES REVUES

— Dans le *Brooklyn Museum Quarterly* (n° d'octobre), M. Herbert J. Spinden, parlant des *Arts primitifs de l'Ancien et du Nouveau Monde*, fait remarquer que la conception soi-disant « primitive » est, en réalité, celle qui a été commune à presque tous les peuples et à presque toutes les époques, et qu'il semble qu'il n'y ait eu en somme « que deux écoles fondamentales d'art dans le monde entier » : celle-là, qui repose essentiellement sur des idées d'ordre « intuitif », et celle qui procède des analyses logiques des philosophes grecs, passées plus tard dans le domaine de la pensée commune ; cette dernière est, naturellement celle qui répond à la conception moderne, et elle apparaît en quelque sorte comme en dehors de ce qu'on peut appeler l'art « normal ». Toutes ces vues sont fort justes, et nous n'avons qu'une réserve à faire : n'est-ce pas une regrettable concession aux idées modernes que de considérer comme des « illusions », même en les qualifiant de « grandes et nobles », les conceptions qui furent celles de toutes les civilisations normales, indemnes de la déviation « humaniste » qui est caractéristique de notre temps ?

— Le *Compagnon du Tour de France* (n° de novembre) reproduit l'article de notre collaborateur J. H. Probst-Biraben sur *Maître Jacques et Jacques de Molay*.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro d'octobre), la suite de l'étude sur les débuts de la Grande Loge d'Angleterre est consacrée cette fois en grande partie aux attaques dirigées contre la Maçonnerie pendant la première moitié du XVIII^e^ siècle ; on voit que l'« antimaçonnisme » n'est pas une chose récente, bien que, suivant les époques, il ait revêtu des formes notablement différentes.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de novembre), Oswald Wirth parle des *Bases intellectuelles de la Maçonnerie*, c'est-à-dire en somme de la question des *landmarks*, mais d'une façon qui est bien loin de pouvoir y apporter une solution : il croit en effet que la Maçonnerie doit « évoluer et s'instruire pour prendre pleine conscience d'elle-même », alors qu'il s'agirait en réalité, pour avoir cette conscience, de revenir à l'esprit traditionnel des origines ; il doit être bien entendu, d'ailleurs, que ces origines ne datent pas de 1717… — G. Persigout expose, sur ce qu'il appelle la « *Topographie mentale* » *du Cabinet de Réflexion*, des vues assez curieuses, mais qui s'inspirent de données quelque peu mêlées et de valeur fort inégales ; tout cela aurait besoin d'être « clarifié » et pourrait l'être, à la condition de ne faire intervenir ni l'occultisme ni la philosophie dans une question qui est d'ordre strictement initiatique.

Études Traditionnelles — N^o 194, p. 45-50, février 1936

SUR LA NOTION DE L'ÉLITE

Nous avons eu déjà bien souvent l'occasion de signaler les abus de langage qui sont caractéristiques de notre époque, et qui sont parmi les symptômes les plus nets du désordre et de la confusion qui règnent partout : il semble parfois que les mots aient complètement perdu leur sens, tellement ils sont employés, de la façon la plus courante, dans des acceptions qui n'ont plus rien de commun avec ce qu'ils devraient normalement signifier. C'est d'ailleurs pourquoi nous nous efforçons toujours de revenir le plus possible au sens originel, car c'est là, en somme, le seul moyen de redonner au langage l'exactitude et la précision dont il est susceptible ; mais nous reconnaissons que, comme tout ce qui va à l'encontre de certaines habitudes, cela ne peut se faire sans quelques précautions, et qu'il faut toujours, en pareil cas, donner toutes les explications nécessaires pour éviter des méprises plus ou moins fâcheuses.

Il arrive quelquefois que ces déformations communes du sens des mots prennent une véritable allure de caricature et de parodie ; nous l'avons fait remarquer ailleurs, notamment pour des mots tels que ceux de « tradition » et de « religion », appliqués, l'un aux coutumes les plus dépourvues de toute valeur réelle et de tout contenu transcendant, et l'autre aux manifestations de la plus banale sentimentalité humaine. Celui même d'« initiation », qui devrait être d'un emploi plus strictement réservé en raison du domaine auquel il se réfère, n'est pas davantage à l'abri de cette sorte de dénaturation, puisque certains s'en servent pour désigner l'enseignement rudimentaire d'un « savoir » quelconque, et qu'on le voit même figurer en tête d'ouvrages qui, en fait, ne relèvent que de la plus basse « vulgarisation ». Il n'est pas jusqu'au mot d'« adepte », titre exclusif de ceux qui sont parvenus au plus haut degré de l'initiation, qui n'en soit arrivé, par une confusion encore plus étrange et plus inexplicable que toutes les autres, à qualifier les simples adhérents de n'importe quoi, fût-ce de la plus profane des associations !

C'est encore sur un abus du même genre que nous voulons présentement appeler l'attention, parce que nous avons à le constater de plus en plus fréquemment depuis quelque temps, et que d'ailleurs il s'agit d'un mot que nous avons nous-mêmes employé assez souvent dans son véritable sens, sans croire alors utile d'insister sur tout ce qui sépare celui-ci de ces fausses conceptions qui ne nous étaient pas encore apparues comme si répandues, et qui peut-être réellement ne l'étaient pas encore, car tout cela va visiblement en s'aggravant de plus en plus rapidement. Ce mot est celui d'« élite », dont nous nous sommes servi pour désigner quelque chose qui n'existe plus dans l'état actuel du monde occidental, et dont la constitution, ou plutôt la reconstitution, nous apparaissait comme la condition première et essentielle d'un redressement intellectuel et d'une restauration traditionnelle, Or, il arrive maintenant que, à chaque instant et de tous

les côtés, on entend parler, non point de l'élite prise en ce sens, mais « des élites », terme dans lequel on veut comprendre tous les individus qui dépassent tant soit peu la « moyenne » dans un ordre d'activité quelconque, fût-il le plus inférieur en lui-même et le plus éloigné de toute intellectualité. Remarquons tout d'abord que le pluriel est ici un véritable non-sens ; sans même sortir d'un simple point de vue profane, on pourrait déjà dire que ce mot est de ceux qui ne sont pas susceptibles de pluriel, parce que leur sens est en quelque sorte celui d'un « superlatif », ou encore parce qu'ils impliquent l'idée de quelque chose qui, par sa nature même, n'est pas capable de se fragmenter et de se subdiviser : mais, pour nous, il y a lieu de faire appel ici à quelques autres considérations d'un ordre plus profond.

Parfois, pour plus de précision et pour écarter tout malentendu possible, nous avons employé l'expression d'« élite intellectuelle » ; mais, à vrai dire, il y a là presque un pléonasme, car il n'est même pas concevable que l'élite soit autre qu'intellectuelle, ou, si l'on préfère, spirituelle, ces deux mots étant en somme équivalents pour nous, dès lors que nous nous refusons absolument à confondre l'intellectualité vraie avec la « rationalité ». La raison en est que la distinction qui détermine l'élite ne peut, par définition même, s'opérer que « par en haut », c'est-à-dire sous le rapport des possibilités les plus élevées de l'être ; et il est facile de s'en rendre compte en réfléchissant quelque peu au sens propre du mot, tel qu'il résulte directement de son étymologie.

En effet, au point de vue proprement traditionnel, ce qui donne à ce mot d'« élite » toute sa valeur, c'est qu'il est dérivé d'« élu » ; et c'est bien là, disons-le nettement, ce qui nous a amené à l'employer comme nous l'avons fait de préférence à tout autre ; mais encore faut-il préciser un peu davantage comment ceci doit être entendu. Il ne faudrait pas croire que nous nous arrêtions là au sens religieux et exotérique qui est sans doute celui où l'on parle le plus communément des « élus », bien que ce soit déjà, assurément, quelque chose qui pourrait donner lieu assez aisément à une transposition analogique appropriée à ce dont il s'agit effectivement ; mais il y a encore autre chose, dont on pourrait d'ailleurs trouver une indication jusque dans la parole évangélique bien connue et souvent citée, mais peut-être insuffisamment comprise : « *Multi vocati, electi pauci* ».

Au fond, nous pourrions dire que l'élite, telle que nous l'entendons, représente l'ensemble de ceux qui possèdent les « qualifications » requises pour l'initiation, et qui sont naturellement toujours une minorité parmi les hommes ; en un sens, ceux-ci sont tous « appelés », en raison de la situation « centrale » qu'occupe l'être humain dans cet état d'existence, mais il y a peu d'« élus », et, dans les conditions de l'époque actuelle, il y en a assurément moins que jamais. On pourrait objecter que cette élite existe toujours, par la force même des choses, car, si peu nombreux que soient ceux qui sont « qualifiés », il en est pourtant au moins quelques-uns, et d'ailleurs, ici, le nombre importe peu ; cela est vrai, mais ils ne représentent ainsi qu'une élite virtuelle, ou, pourrait-on dire, la possibilité de l'élite, et, pour que celle-ci soit effectivement constituée, il faut qu'eux-mêmes prennent tout d'abord

conscience de leur « qualification ». D'autre part, il doit être bien entendu que, comme nous l'avons déjà expliqué, les « qualifications » initiatiques ne sont pas toutes d'ordre exclusivement intellectuel, mais comportent aussi la considération d'autres éléments ; mais cela ne change rien à ce que nous avons dit de la définition de l'élite, puisque, quelles que soient ces « qualifications » en elles-mêmes, c'est toujours en vue d'une réalisation essentiellement intellectuelle ou spirituelle qu'elles doivent être envisagées, et que c'est en cela que réside leur unique raison d'être.

Normalement, tous ceux qui sont ainsi « qualifiés » devraient avoir, par là même, la possibilité d'obtenir l'initiation ; s'il n'en est pas ainsi en fait, cela tient uniquement à l'état présent du monde occidental, et, à cet égard, la disparition de l'élite consciente et l'absence d'organisations initiatiques adéquates pour la recevoir apparaissent comme deux faits étroitement liés entre eux, corrélatifs en quelque sorte, sans même peut-être qu'il y ait lieu de se demander lequel a pu être une conséquence de l'autre. Mais, d'autre part, il est évident que des organisations initiatiques qui seraient vraiment et pleinement ce qu'elles doivent être, et non pas simplement des vestiges plus ou moins dégénérés de ce qui fut autrefois, ne pourraient se reformer que si elles trouvaient des éléments possédant, non seulement l'aptitude initiale nécessaire, mais aussi les dispositions effectives déterminées par la conscience de cette aptitude, car c'est à eux qu'il appartient avant tout d'« aspirer » à l'initiation, et ce serait renverser les rapports que de penser que celle-ci doit venir à eux indépendamment de cette aspiration. C'est pourquoi la reconstitution de l'élite, nous voulons dire de l'élite consciente de ses possibilités dans l'ordre initiatique, bien que ce ne puissent être que des possibilités non développées tant que le rattachement traditionnel n'est pas obtenu, est ici la condition première dont dépend tout le reste, de même que la présence de matériaux préalablement préparés est indispensable à la construction d'un édifice, quoique ces matériaux ne puissent évidemment remplir leur destination que lorsqu'ils auront trouvé leur place dans l'édifice lui-même.

En supposant l'initiation effectivement obtenue par ceux qui appartiennent à l'élite, il restera encore à considérer, pour chacun d'eux, la possibilité d'aller plus ou moins loin, d'atteindre la possession de tel ou tel degré, suivant l'étendue de ses propres possibilités particulières. Il y aura donc lieu, pour le passage d'un degré à un autre, de considérer ce qu'on pourrait appeler une élite à l'intérieur de l'élite même, et c'est en ce sens que certains ont pu parler de « l'élite de l'élite » ; en d'autres termes, on peut envisager des « élections » successives, et de plus en plus restreintes quant au nombre des individus qu'elles concernent, s'opérant toujours « par en haut » et suivant le même principe, et correspondant en somme aux différents degrés de la hiérarchie initiatique[1]. Ainsi, de proche en proche, on peut aller jusqu'à l'« élection » suprême, celle qui se réfère à l'« adeptat », c'est-à-dire à

[1] C'est dans cette acception que le mot « élu » se trouve, par exemple, dans la désignation de certains grades supérieurs de divers rites maçonniques, ce qui, bien entendu, ne veut certes pas dire qu'on y ait toujours gardé la conscience réelle de sa signification et de tout ce qu'elle implique.

l'accomplissement du but final de toute initiation ; et, par conséquent, l'« élu » au sens le plus complet du mot, celui qu'on pourrait appeler l'« élu parfait », sera celui qui parviendra à la réalisation de l'« Identité Suprême[1] ».

Après ces considérations, que nous croyons suffisantes pour éclaircir la question de l'élite et pour faire au moins entrevoir tout ce qu'elle comporte en réalité, nous reviendrons aux remarques que nous faisions au début, et nous ajouterons ceci : il est assurément impossible d'empêcher qu'on abuse d'un mot quelconque, celui d'« élite » aussi bien que tout autre ; et, si cet abus devait nous obliger à en éviter l'emploi, nous ne voyons pas trop quels termes resteraient finalement à notre disposition. Mais, en outre, nous devons surtout revendiquer plus spécialement les mots qui, antérieurement à toute déformation profane, ont été en quelque sorte consacrés par un usage traditionnel, et c'est bien le cas ici ; à titre de « termes techniques », ils se rattachent d'une certaine façon au symbolisme initiatique lui-même, et ce n'est pas parce que des profanes s'emparent parfois d'un symbole qu'ils sont incapables de comprendre, le détournent de son sens et en font une application illégitime, que ce symbole cesse d'être en lui-même ce qu'il est véritablement.

René Guénon.

[1] Dans la tradition islamique, *El-Mustafa*, « l'Élu », est un des noms du Prophète ; il se rapporte donc effectivement alors à l'« Homme Universel ».

Études Traditionnelles — N° 194, p. 66-71, février 1936

QUELQUES ASPECTS DU SYMBOLISME DU POISSON

Le symbolisme du poisson, qui se rencontre dans de nombreuses formes traditionnelles, y compris le Christianisme, est fort complexe et présente de multiples aspects qui demandent à être distingués avec précision. Pour ce qui est des origines premières de ce symbole, il semble qu'il faille lui reconnaître une provenance nordique, voire même hyperboréenne ; on a signalé en effet sa présence en Allemagne du Nord et en Scandinavie[1], et, dans ces régions, il est vraisemblablement plus près de son point de départ que dans l'Asie centrale, où il fut sans doute apporté par le grand courant qui, issu directement de la Tradition primordiale, devait ensuite donner naissance aux doctrines de l'Inde et de la Perse. Il est d'ailleurs à noter que, d'une façon générale, certains animaux aquatiques jouent surtout un rôle dans le symbolisme des peuples du Nord : nous en citerons seulement comme exemple le poulpe, particulièrement répandu chez les Scandinaves et chez les Celtes, et qui se retrouve aussi dans la Grèce archaïque, comme un des principaux motifs de l'ornementation mycénienne[2].

Un autre fait qui vient encore à l'appui de ces considérations, c'est que, dans l'Inde, la manifestation sous la forme du poisson (*Matsya-avatâra*) est regardée comme la première de toutes les manifestations de *Vishnu*[3], celle qui se place au début même du cycle actuel, et qu'elle est ainsi en relation immédiate avec le point de départ de la Tradition primordiale. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que *Vishnu* représente le Principe divin envisagé spécialement sous son aspect de conservateur du monde ; ce rôle est bien proche de celui du « Sauveur », ou plutôt ce dernier en est comme un cas particulier ; et c'est véritablement comme « Sauveur » que *Vishnu* apparaît dans certaines de ses manifestations, correspondant à des phases critiques de l'histoire du monde[4]. Or, l'idée du « Sauveur » est également attachée de façon explicite au symbolisme chrétien du poisson, puisque la dernière lettre de l'*Ichthus* grec s'interprète comme l'initiale de *Sôter*[5] ; cela n'a rien d'étonnant, sans doute, lorsqu'il s'agit du Christ, mais il est pourtant des emblèmes qui font plus

[1] Cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Poisson*, dans *Regnabit*, n° de décembre 1926.

[2] Les bras du poulpe sont généralement droits dans les figurations scandinaves, tandis qu'ils sont enroulés en spirale dans les ornements mycéniens ; dans ceux-ci, on voit aussi apparaître très fréquemment le *svastika* ou des figures qui en sont manifestement dérivées. Le symbole du poulpe se rapporte au signe zodiacal du Cancer, qui correspond au solstice d'été et au « fond des Eaux » ; il est facile de comprendre par là qu'il ait pu être pris parfois dans un « sens maléfique », le solstice d'été étant la *Janua Inferni*.

[3] Nous devons faire remarquer que nous ne disons pas « incarnations », comme on le fait habituellement en Occident, car ce mot est tout à fait inexact ; le sens propre du terme *avatâra* est « descente » du Principe divin dans le monde manifesté.

[4] Signalons aussi, à ce propos, que la dernière manifestation, le *Kalkin-avatâra*, « Celui qui est monté sur le cheval blanc », et qui doit venir à la fin de ce cycle, est décrite dans les *Purânas* un des termes rigoureusement identiques à ceux qui se trouvent dans l'*Apocalypse*, où ils sont rapportés à la « seconde venue » du Christ.

[5] Quand le poisson est pris comme symbole du Christ, son nom grec *Ichthus* est considéré comme formé par les initiales des mots *Iésous Christos Theou Uios Sôter*.

directement allusion à quelque autre de ses attributs, et qui n'expriment pas formellement ce rôle de « Sauveur ».

Sous la figure du poisson, *Vishnu*, à la fin du *Manvantara* qui précède le nôtre, apparaît à *Satyavrata*[1], qui va devenir, sous le nom de *Vaivaswata*[2], le *Manu* ou le Législateur du cycle actuel. Il lui annonce que le monde va être détruit par les eaux, et il lui ordonne de construire l'Arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur ; puis, toujours sous cette même forme, il guide lui-même l'Arche sur les eaux pendant le cataclysme ; et cette représentation de l'Arche conduite par le poisson divin est d'autant plus remarquable qu'on en retrouve aussi l'équivalent dans le symbolisme chrétien[3].

Il y a encore, dans le *Matsya-avatâra*, un autre aspect qui doit retenir particulièrement notre attention : après le cataclysme, c'est-à-dire au début même du présent *Manvantara*, il apporte aux hommes le *Véda*, qu''il faut entendre, suivant la signification étymologique de ce mot (dérivé de la racine *vid*, « savoir »), comme la Science par excellence ou la Connaissance sacrée dans son intégralité : c'est là une allusion des plus nettes à la Révélation primordiale, ou à l'origine « non-humaine » de la Tradition. Il est dit que le *Véda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes ; mais il est en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, et il doit ensuite être manifesté de nouveau. L'affirmation de la perpétuité du *Véda* est d'ailleurs en relation directe avec la théorie cosmologique de la primordialité du son parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'éther, *âkâsha*, qui est le premier des éléments[4] ; et cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle que d'autres traditions expriment en parlant de la création par le Verbe : le son primordial, c'est cette Parole divine par laquelle, suivant le premier chapitre de la *Genèse* hébraïque, toutes choses ont été faites[5]. C'est pourquoi il est dit que les *Rishis* ou les Sages des premiers âges ont « entendu » le *Véda* : la Révélation, étant une œuvre du Verbe comme la création elle-même, est proprement une « audition »

[1] Ce nom signifie littéralement « voué à la Vérité » ; et cette idée de la « Vérité » se retrouve dans la désignation du *Satya-Yuga*, le premier des quatre âges en lesquels se divise le *Manvantara*. On peut aussi remarquer la similitude du mot *Satya* avec le nom de *Saturne*, considéré précisément dans l'antiquité occidentale comme le régent de l'« âge d'or » ; et, dans la tradition hindoue, la sphère de Saturne est appelée *Satya-Loka*.

[2] Issu de *Vivaswat*, l'un des douze *Adityas*, qui sont regardés comme autant de formes du Soleil en correspondance avec les douze signes du Zodiaque, et dont il est dit qu'ils doivent paraître simultanément à la fin du cycle (cf. *Le Roi du Monde*, p. 48 et 130).

[3] M. Charbonneau-Lassay cite, dans l'étude mentionnée plus haut, « l'ornement pontifical décoré de figures brodées qui enveloppait les restes d'un évêque lombard du VIII^{e} ou IX^{e} siècle, et sur lequel on voit une barque portée par le poisson, image du Christ soutenant son Église ». Or, l'Arche a souvent été regardée comme une figure de l'Église, aussi bien que la barque (qui fut anciennement, avec les clefs, un des emblèmes de *Janus* : cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 141) ; c'est donc bien la même idée que nous trouvons ainsi exprimée à la fois dans le symbolisme hindou et dans le symbolisme chrétien.

[4] Cf. notre étude sur *La Théorie hindoue des cinq éléments*, dans le n^{o} d'août-septembre 1935.

[5] Cf. également le début de l'Évangile de saint Jean.

pour celui qui la reçoit ; et le terme qui la désigne est celui de *Shruti*, qui signifie littéralement « ce qui est entendu[1] ».

Pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Véda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ses trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Véda*[2]. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles[3] et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ; mais qui, dans l'état d'esprit qui constitue la mentalité moderne, peut encore comprendre les vérités qui relèvent de cette science traditionnelle ?

Comme *Vishnu* dans l'Inde, et aussi sous la forme du poisson, l'*Oannès* chaldéen, que certains ont regardé expressément comme une figure du Christ[4], enseigne également aux hommes la doctrine primordiale : frappant exemple de l'unité qui existe entre les traditions en apparence les plus différentes, et qui demeurerait inexplicable si l'on n'admettait leur rattachement à une source commune. Il semble d'ailleurs que le symbolisme d'*Oannès* ou de *Dagon* n'est pas seulement celui du poisson en général, mais doit être rapproché plus spécialement de celui du dauphin ; celui-ci, chez les Grecs, était lié au culte d'*Apollon*[5] et avait donné son nom à *Delphes* ; et ce qui est très significatif, c'est qu'on reconnaissait formellement que ce culte venait des Hyperboréens. Ce qui donne à penser qu'il y a lieu de faire un tel rapprochement (qui ne se trouve pas nettement indiqué, par contre, dans le cas de la manifestation de *Vishnu*), c'est surtout l'étroite connexion qui existe entre le symbole du dauphin et celui de la « Femme de mer » (l'*Aphrodite Anadyomène* des Grecs[6]) ; précisément, celle-ci se présente, sous des

---

[1] Sur la distinction de la *Shruti* et de la *Smriti* et sur leurs rapports, voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 22-23. Il doit être bien entendu que, si nous employons ici le mot de « révélation » au lieu de celui d'« inspiration », c'est pour mieux marquer la concordance des différents symbolismes traditionnels, et que d'ailleurs, comme tous les termes théologiques, il est susceptible d'une transposition dépassant le sens spécifiquement religieux qu'on lui donne d'une façon exclusive en Occident.

[2] Sur la présence de ce même idéogramme *A V M* dans l'ancien symbolisme chrétien, cf. *Le Roi du Monde*, p. 40-41.

[3] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 167, note 2.

[4] Il est intéressant de noter à cet égard que la tête de poisson, qui formait la coiffure des prêtres d'*Oannès*, est aussi la mitre des évêques chrétiens.

[5] C'est ce qui explique le rattachement du symbole du dauphin à l'idée de la lumière (cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Dauphin et le Crustacé*, dans *Regnabit*, n° de janvier 1927). — Il convient de noter aussi le rôle de sauveteurs des naufragés attribué par les anciens au dauphin, et dont la légende d'Arion offre un des exemples les plus connus.

[6] Il ne faut pas confondre cette « Femme de mer » avec la sirène, bien qu'elle soit quelquefois représentée sous

noms divers (notamment ceux d'*Istar*, d'*Atergatis* et de *Dercéto*), comme la parèdre d'*Oannès* ou de ses équivalents, c'est-à-dire comme figurant un aspect complémentaire du même principe (ce que la tradition hindoue appellerait sa *Shakti*[1]). C'est la « Dame du Lotus » (*Istar*, comme *Esther* en hébreu, signifie « lotus », et aussi quelquefois « lis », deux fleurs qui, dans le symbolisme, se remplacent souvent l'une l'autre[2]), comme la *Kouan-yn* extrême-orientale, qui est également, sous une de ses formes, la « Déesse du fond des mers ».

Pour compléter ces remarques, nous ajouterons encore que la figure de l'*Ea* babylonien, le « Seigneur de l'Abîme », représenté comme un être moitié chèvre et moitié poisson[3], est identique à celle du Capricorne zodiacal, dont elle a peut-être même été le prototype ; or il est important de se rappeler, à cet égard, que ce signe du Capricorne correspond, dans le cycle annuel, au solstice d'hiver. Le *Makara*, qui, dans le Zodiaque hindou, tient la place du Capricorne, n'est pas sans présenter une certaine similitude avec le dauphin ; l'opposition symbolique qui existe entre celui-ci et le poulpe doit donc se ramener à celle des deux signes solsticiaux du Capricorne et du Cancer (ce dernier, dans l'Inde, est représenté par le crabe), ou de la *Janua Cœli* et de la *Janua Inferni*[4] ; et ceci explique aussi que ces deux mêmes animaux se soient trouvés associés dans certains cas, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, comme indiquant les deux points extrêmes atteints par le Soleil dans sa marche annuelle. Il importe de ne pas commettre ici de confusion avec un autre signe zodiacal, celui des Poissons, dont le symbolisme est différent et doit être rapporté exclusivement à celui du poisson commun, envisagé notamment dans son rapport avec l'idée du « principe de vie » et de la « fécondité » (entendue surtout au sens spirituel, comme la « postérité » dans le langage traditionnel extrême-oriental) ; ce sont là d'autres aspects, qui peuvent d'ailleurs être rapportés également au Verbe, mais qui n'en doivent pas moins être distingués nettement de ceux qui le font apparaître, comme nous l'avons vu, sous ses deux attributs de « Révélateur » et de « Sauveur ».

René Guénon.

---

une forme similaire.

[1] La *Dea Syra* est proprement la « Déesse solaire », de même que la Syrie primitive est la « Terre du Soleil », comme nous l'avons déjà expliqué, son nom étant identique à *Sûrya*, nom sanscrit du Soleil.

[2] En hébreu, les deux noms *Esther* et *Sushanah* ont la même signification, et, de plus, ils sont numériquement équivalents ; leur nombre commun est 661, et, en plaçant devant chacun d'eux la lettre *he*, signe de l'article défini, dont la valeur est 5, on obtient 666, ce dont certains n'ont pas manqué de tirer des déductions plus ou moins fantaisistes ; nous n'entendons, pour notre part, donner cette indication qu'à titre de simple curiosité.

[3] En outre, *Ea* tient devant lui, comme le scarabée égyptien, une boule qui représente l'« Œuf du Monde ».

[4] Le rôle du dauphin comme conducteur des âmes bienheureuses vers les « Îles Fortunées », se rapporte aussi évidemment à la *Janua Cœli*.

Études Traditionnelles — N° 195, p. 81-85, mars 1936

DE LA HIÉRARCHIE INITIATIQUE

L'allusion que nous faisions à la hiérarchie initiatique, en parlant de la notion de l'« élite » comme susceptible, outre son sens général, d'être envisagée à plusieurs degrés différents, a besoin d'être encore précisée à certains égards, car il se produit à ce sujet de fréquentes confusions, non seulement dans le monde purement profane, ce dont il n'y aurait pas lieu de s'étonner, mais même parmi ceux qui, à un titre ou à un autre, devraient normalement être plus instruits de ce dont il s'agit. Il semble d'ailleurs que toute idée de hiérarchie, même en dehors du domaine initiatique, soit particulièrement obscurcie à notre époque, et qu'elle soit une de celles contre lesquelles s'acharnent plus spécialement les négations de l'esprit moderne, ce qui, à vrai dire, est bien conforme au caractère antitraditionnel de celui-ci, caractère dont l'« égalitarisme » sous toutes ses formes représente en somme simplement un des aspects. Il n'en est pas moins étrange de voir cet « égalitarisme » admis et proclamé même par des membres d'organisations initiatiques qui, si amoindries ou déviées qu'elles puissent être à bien des points de vue, conservent pourtant forcément toujours une certaine constitution hiérarchique, faute de quoi elles ne pourraient subsister en aucune façon ; il y a là évidemment quelque chose de paradoxal, et même de contradictoire, qui ne peut s'expliquer que par l'extrême désordre qui règne partout actuellement. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'y insister davantage ici, car il est bien clair que ce n'est pas à ceux qui nient de parti pris toute hiérarchie que nous pouvons songer à nous adresser ; ce que nous voulions dire, c'est que, dans ces conditions, il n'est pas étonnant que cette idée soit parfois plus ou moins mal comprise par ceux mêmes qui l'admettent encore, et qu'il leur arrive de se méprendre sur les différentes applications qu'il convient d'en faire.

Comme nous venons de le dire, toute organisation initiatique, en elle-même, est essentiellement hiérarchique, si bien qu'on pourrait voir là un de ses caractères fondamentaux, quoique, bien entendu, il ne lui soit pas exclusivement propre, et qu'il puisse exister aussi en un certain sens, non seulement dans les organisations traditionnelles « extérieures », mais même jusque dans les organisations profanes, du moins pour autant que celles-ci sont constituées, dans leur ordre, suivant des règles normales. Cependant, la hiérarchie initiatique a quelque chose de spécial qui la distingue de toutes les autres : c'est qu'elle est formée essentiellement par des degrés de « connaissance », avec tout ce qu'implique ce mot entendu dans son véritable sens, car c'est en cela que consistent les degrés mêmes de l'initiation, et aucune considération autre que celle-là ne saurait y intervenir. Certains ont représenté ces degrés par une série d'enceintes concentriques qui doivent être franchies successivement, ce qui est une image très exacte, car c'est bien d'un « centre » qu'il s'agit de s'approcher de plus en plus, jusqu'à l'atteindre finalement au dernier degré ; d'autres ont comparé aussi la hiérarchie initiatique à une

pyramide, dont les assises vont toujours en se rétrécissant à mesure qu'on s'élève de la base vers le sommet, de façon à aboutir ici encore à un point unique qui joue le même rôle que le centre dans la figure précédente ; quel que soit d'ailleurs le symbolisme adopté à cet égard, c'est bien précisément cette hiérarchie de degrés que nous avions en vue en parlant des distinctions s'opérant à l'intérieur de l'« élite ».

Il doit être bien entendu que ces degrés peuvent être indéfiniment multiples, comme les états auxquels ils correspondent et qu'ils impliquent dans leur réalisation, car c'est véritablement d'états différents qu'il s'agit dès lors que la connaissance est effective, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer bien souvent. Par conséquent, les degrés existant dans une organisation initiatique quelconque ne représenteront jamais qu'une classification, forcément « schématique » ici comme en toutes choses, et limitée en somme à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées ; et, suivant le point de vue auquel on se placera pour établir une telle classification, les degrés ainsi distingués en fait pourront naturellement être plus ou moins nombreux, sans qu'il faille pour cela voir dans ces différences de nombre une contradiction ou une incompatibilité quelconque, car, au fond, cette question ne touche à aucun principe doctrinal et relève simplement des méthodes qui peuvent être particulières à chaque organisation initiatique, fût-ce à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, et à plus forte raison quand on passe d'une de ces formes à une autre. À vrai dire, il ne peut y avoir, en tout cela, de distinction parfaitement tranchée que celle des « petits mystères » et des « grands mystères », c'est-à-dire de ce qui se rapporte respectivement à l'état humain et aux états supérieurs de l'être ; tout le reste n'est, dans le domaine des uns et des autres, que subdivisions qui peuvent être poussées plus ou moins loin pour des raisons d'ordre contingent.

D'autre part, il faut bien comprendre aussi que la répartition des membres d'une organisation initiatique dans ses différents degrés n'est en quelque sorte que « symbolique » par rapport à la hiérarchie réelle, parce que l'initiation, à un degré quelconque, peut, dans bien des cas, n'être que virtuelle ; si elle était toujours effective, les deux hiérarchies coïncideraient entièrement ; mais, si la chose est concevable en principe, il faut reconnaître qu'elle n'est guère réalisable en fait, et qu'elle l'est d'autant moins, dans certaines organisations, que celles-ci ont subi une dégénérescence plus ou moins accentuée et qu'elles admettent trop facilement des membres dont la plupart sont fort peu aptes à obtenir plus qu'une simple initiation virtuelle. Cependant, si ce sont là des défauts inévitables dans une certaine mesure, ils n'atteignent en rien la notion même de la hiérarchie initiatique, qui demeure parfaitement indépendante de toutes les circonstances de ce genre ; un état de fait, si fâcheux qu'il soit, ne peut rien contre un principe et ne saurait aucunement l'affecter ; et la distinction que nous venons d'indiquer résout naturellement l'objection qui pourrait se présenter à la pensée de ceux qui ont eu l'occasion de constater, dans les organisations initiatiques dont ils peuvent avoir quelque

connaissance, la présence, même aux degrés supérieurs, d'individualités auxquelles toute initiation effective ne fait que trop manifestement défaut.

Un autre point important est celui-ci : une organisation initiatique comporte non seulement une hiérarchie de degrés, mais aussi une hiérarchie de fonctions, et ce sont là deux choses distinctes, qu'il faut avoir bien soin de ne pas confondre, car la fonction dont quelqu'un peut être investi, à quelque niveau que ce soit, ne lui confère pas un nouveau degré et ne modifie en rien celui qu'il possède déjà. La fonction n'a, pour ainsi dire, qu'un caractère « accidentel » par rapport au degré : l'exercice d'une fonction déterminée peut exiger la possession de tel ou tel degré, mais il n'est jamais attaché nécessairement à ce degré, si élevé d'ailleurs que celui-ci puisse être ; et, de plus, la fonction peut n'être que temporaire, elle peut prendre fin pour des raisons multiples, tandis que le degré constitue toujours une acquisition permanente, obtenue une fois pour toutes, et qui ne saurait jamais se perdre en aucune façon, et cela qu'il s'agisse d'initiation effective ou même simplement virtuelle.

La hiérarchie initiatique véritablement essentielle est donc celle des degrés ; dès lors que c'est de « connaissance » qu'il s'agit proprement en toute initiation, il est bien évident que le fait d'être investi d'une fonction n'ajoute rien sous ce rapport ; il peut donner, par exemple, la faculté de transmettre l'initiation à d'autres, mais non pas celle d'accéder soi-même à un état plus élevé. Il ne saurait y avoir aucun degré ou état qui soit supérieur à celui de l'« adepte » ; que ceux qui y sont parvenus exercent par surcroît certaines fonctions ou qu'ils n'en exercent aucune, cela ne fait absolument aucune différence sous ce rapport ; et ce qui est vrai à cet égard pour le degré suprême l'est également, à tous les échelons de la hiérarchie, pour chacun des degrés inférieurs[1]. Par conséquent, lorsqu'on parle de la hiérarchie initiatique sans préciser davantage, il doit être bien entendu que c'est toujours de la hiérarchie des degrés qu'il s'agit ; c'est celle-là, et celle-là seule, qui, comme nous le disions précédemment, définit les « élections » successives allant graduellement du simple « rattachement » initiatique jusqu'à l'identification avec le « Centre », c'est-à-dire, en d'autres termes, à la réalisation de l'« Identité Suprême ».

René Guénon.

[1] Nous rappelons que l'« adepte » est proprement celui qui a atteint la plénitude de l'initiation ; certaines écoles font cependant une distinction entre ce qu'elles appellent « adepte mineur » et « adepte majeur » ; ces expressions doivent alors se comprendre, originairement tout au moins, comme désignant celui qui est parvenu à la perfection respectivement dans l'ordre des « petits mystères » et dans celui des « grands mystères ».

Études Traditionnelles — N° 195, p. 94-99, mars 1936

LA DOUBLE SPIRALE

Dans son article *Tradition hellénique et Art grec* (n° de décembre 1935), M. Elie Lebasquais a attiré très justement l'attention sur l'importance du rôle joué, dans l'« ornementation » symbolique de la Grèce archaïque, par la double spirale, qui, dit-il, « peut être regardée comme la projection plane des deux hémisphères de l'androgyne, offre l'image du rythme alterné de l'évolution et de l'involution, de la naissance et de la mort, en un mot représente la manifestation dans son double aspect » ; et nous pensons qu'il n'est pas sans intérêt d'apporter, au sujet de ce symbolisme, quelques développements complémentaires.

Tout d'abord, il faut remarquer que cette figuration peut être envisagée à la fois dans un sens « macrocosmique » et dans un sens « microcosmique » ; en raison de leur analogie, on peut toujours passer de l'un à l'autre par une adaptation convenable ; mais c'est surtout au premier que nous nous référerons directement ici, car c'est par rapport au symbolisme de l'« Œuf du Monde » que se présentent les rapprochements les plus remarquables. À ce point de vue, on peut considérer les deux spirales comme l'indication d'une force cosmique agissant en sens inverse dans les deux hémisphères, qui, dans leur application la plus étendue, sont naturellement les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », les points autour desquels s'enroulent ces deux spirales étant les deux pôles. On peut remarquer tout de suite que ceci est en relation étroite avec les deux sens contraires de rotation du *swastika*, ceux-ci représentant en somme la même révolution du monde autour de son axe, mais vue respectivement de l'un et de l'autre des deux pôles ; et ces deux sens de rotation expriment bien en effet la double action de la force cosmique dont il s'agit.

D'autre part, il est facile de se rendre compte de la similitude de cette figure avec le symbole extrême-oriental de l'*yin-yang*, dans lequel les deux demi-circonférences qui forment la ligne délimitant intérieurement les deux parties claire et obscure de la figure correspondent aux deux spirales précédentes, et leurs centres aux deux pôles. Ceci nous ramène d'ailleurs à l'idée de l'« androgyne », puisque le principe *yang*, représenté par la partie claire, est considéré comme masculin, et le principe *yn*, représenté par la partie obscure, comme féminin ; ces deux principes sont donc en réalité complémentaires, mais leurs actions respectives, dans tous les domaines de la manifestation, apparaissent comme contraires. On peut donc parler, soit de la double action d'une force unique, comme nous le faisions tout à l'heure, soit de deux forces produites par polarisation de celle-là et centrées sur les deux pôles, et produisant à leur tour, par les actions et réactions qui résultent de leur

différenciation même, le développement des virtualités enveloppées dans l'« Œuf du Monde[1] ».

Il est à remarquer que ces deux mêmes forces sont aussi figurées de façon différente, bien qu'équivalente au fond, dans d'autres symboles traditionnels, notamment par deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse autour d'un axe vertical, comme on le voit par exemple dans certaines formes du *Brahma-danda* ou bâton brâhmanique, qui est une image de l'« Axe du Monde », et où ce double enroulement est précisément mis en rapport avec les deux orientations contraires du *swastika* ; dans l'être humain, ces deux lignes sont les deux *nâdîs* ou courants subtils de droite et de gauche, ou positif et négatif (*idâ* et *pingalâ*[2]). Une autre figuration identique est celle des deux serpents du caducée, qui se rattache d'ailleurs au symbolisme général du serpent sous ses deux aspects opposés ; et, à cet égard, la double spirale peut aussi être regardée comme figurant un serpent enroulé sur lui-même en deux sens contraires ; ce serpent est alors un « amphisbène », dont les deux têtes correspondent aux deux pôles, et qui, à lui seul, équivaut à l'ensemble des deux serpents opposés du caducée[3].

Ceci ne nous éloigne en rien de la considération de l'« Œuf du Monde », car celui-ci, dans différentes traditions, se trouve fréquemment rapproché du symbolisme du serpent ; on pourra se rappeler ici le *Kneph* égyptien, représenté sous la forme d'un serpent produisant l'œuf par sa bouche (image de la production de la manifestation par le Verbe), et aussi, bien entendu, le symbole druidique de l'« œuf de serpent[4] ». D'autre part, le serpent est souvent donné comme habitant les eaux, comme on le voit notamment pour les *nâgas* dans la tradition hindoue, et c'est aussi sur ces mêmes eaux que flotte l'« Œuf du Monde » ; or les eaux sont le symbole des possibilités, et le développement de celles-ci est figuré par la spirale, d'où l'association étroite qui existe parfois entre celle-ci et le symbolisme des eaux[5].

---

[1] Ceux qui se plaisent à chercher des points de comparaison dans les sciences profanes pourraient, pour une application d'ordre « microcosmique », rapprocher ces figurations du phénomène de la « caryokinèse », point de départ de la division cellulaire.

[2] L'« Axe du Monde » et l'axe de l'être humain (représenté corporellement par la colonne vertébrale) sont également désignés l'un et l'autre, en raison de leur correspondance analogique, par le terme *Mêru-danda*.

[3] Pour expliquer la formation du caducée, on dit que Mercure vit deux serpents qui se battaient (chaos), et qu'il les sépara (distinction des contraires) avec sa baguette (détermination d'un axe suivant lequel s'ordonnera le chaos), autour de laquelle ils s'enroulèrent (équilibre des deux forces contraires, agissant symétriquement par rapport à l'« Axe du Monde »). Il faut remarquer aussi que le caducée est considéré comme l'attribut caractéristique de deux fonctions complémentaires de Mercure ou Hermès : d'une part, celle d'interprète ou de messager des Dieux, et, d'autre part, celle de « psychopompe » conduisant les êtres à travers leurs changements d'états, ou dans les passages d'un cycle d'existence à un autre ; ces deux fonctions correspondent en effet respectivement aux deux sens descendant et ascendant des courants représentés par les deux serpents.

[4] On sait que celui-ci était représenté, en fait, par l'oursin fossile.

[5] Cette association est signalée par M. Ananda K. Coomaraswamy dans son étude *Angel and Titan* (voir le compte rendu d'autre part). —Dans l'art chinois, la forme de la spirale apparaît notamment dans la figuration du « double chaos » des eaux supérieures et inférieures (c'est-à-dire des possibilités informelles et formelles), souvent en rapport avec le symbolisme du Dragon.

Si l'« Œuf du Monde » est ainsi, dans certains cas, un « œuf de serpent », il est aussi ailleurs un « œuf de cygne » ; nous faisons allusion ici au symbolisme de *Hamsa*, dont nous avons eu déjà à parler dans un récent article[1]. Or il arrive souvent, et en particulier dans les figurations étrusques, que la double spirale est surmontée d'un oiseau ; celui-ci est évidemment le même que *Hamsa*, le cygne qui couve le *Brahmânda* sur les eaux primordiales, et qui s'identifie aussi à l'« esprit » ou « souffle divin » qui, suivant le début de la *Genèse* hébraïque, « était porté sur la face des eaux ». Ce qui n'est pas moins remarquable encore, c'est que, chez les Grecs, de l'œuf de Léda, engendré par Zeus sous la forme d'un cygne, sortent les Dioscures, Castor et Pollux, qui sont en correspondance symbolique avec les deux hémisphères, donc avec les deux spirales que nous envisageons, et qui représentent par conséquent leur différenciation dans cet « œuf de cygne », c'est-à-dire en somme la division de l'« Œuf du Monde » en ses deux moitiés supérieure et inférieure[2]. Nous ne pouvons d'ailleurs songer à nous étendre ici davantage sur le symbolisme des Dioscures, qui est fort complexe, comme celui de tous les couples similaires formés d'un mortel et d'un immortel, souvent représentés l'un blanc et l'autre noir, comme les deux hémisphères dont l'un est éclairé tandis que l'autre est dans l'obscurité ; nous dirons seulement que ce symbolisme, au fond, tient d'assez près à celui des *Dêvas* et des *Asuras*, dont l'opposition est également en rapport avec la double signification du serpent, suivant qu'il se meut dans une direction ascendante ou descendante, autour d'un axe vertical, ou encore en se déroulant ou s'enroulant sur lui-même, comme dans la figure de la double spirale[3].

Dans les symboles antiques, cette double spirale est parfois remplacée par deux ensembles de cercles concentriques, tracés autour de deux points qui sont encore les pôles : ce sont les cercles célestes et infernaux, auxquels correspondent précisément les *Dêvas* et les *Asuras* ; en d'autres termes, ce sont les états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain, ou encore les cycles conséquents et antécédents par rapport au cycle actuel, ce que corrobore aussi la signification de l'*yin-yang* envisagé comme projection plane de l'hélice représentative des états multiples de l'Existence universelle. Les deux symboles sont équivalents, et l'un peut être considéré comme une simple modification de l'autre ; mais la double spirale indique en outre la continuité entre les cycles ; on pourrait dire aussi qu'elle représente les choses sous un aspect « dynamique », tandis que les cercles concentriques les représentent sous un aspect « statique[4] ».

En parlant ici d'aspect « dynamique », nous pensons naturellement encore à l'action de la double force cosmique, et plus spécialement dans son rapport avec les

[1] Voir *La Terre du Soleil*, n° de janvier 1936.
[2] Pour préciser cette signification, les Dioscures sont figurés avec des coiffures de forme hémisphérique.
[3] Cf. l'étude de M. Ananda K. Coomaraswamy déjà citée plus haut. — Dans le symbolisme bien connu du « barattement de la mer » les *Dêvas* et les *Asuras* tirent en sens contraires le serpent enroulé autour de la montagne qui représente l'« Axe du Monde ».
[4] Si, au lieu d'envisager l'ensemble de la manifestation universelle, on se bornait à un monde, c'est-à-dire à l'état correspondant au plan de la figure (supposé horizontal), les deux moitiés de celle-ci représenteraient respectivement le reflet des états supérieurs et la trace des états inférieurs dans ce monde.

phases inverses et complémentaires de toute manifestation : « évolution » ou développement, déroulement, et « involution » enveloppement, enroulement, ou encore « catabase » ou marche descendante et « anabase » ou marche ascendante, sortie dans le manifesté et rentrée dans le non-manifesté[1]. La double « spiration » (et l'on remarquera la parenté qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du *spiritus* ou « souffle » dont nous parlions plus haut), c'est l'« expir » et l'« aspir » universels, par lesquels sont produites, suivant le langage taoïste, les « condensations » et les « dissipations », résultant de l'action alternée des deux principes *yn* et *yang*, ou, suivant la terminologie hermétique, les « coagulations » et les « solutions » : pour les êtres individuels, ce sont les naissances et les morts ; pour les mondes, c'est ce que la tradition hindoue désigne comme les jours et les nuits de *Brahmâ* ; et, à tous les degrés, dans l'ordre « macrocosmique » comme dans l'ordre « microcosmique », des phases correspondantes se retrouvent dans tout cycle d'existence, car elles sont l'expression même de la loi qui régit tout l'ensemble de la manifestation universelle.

René Guénon.

[1] Il est au moins curieux que M. Léon Daudet ait pris le symbole de la double spirale pour « schéma de l'ambiance » (*Courriers des Pays-Bas* : voir la figure dans *Les Horreurs de la Guerre*, et les considérations sur l'« ambiance » dans *Melancholia*) ; il envisage l'un des deux pôles comme « point de départ » et l'autre comme « point d'arrivée » de sorte que le parcours de la spirale doit être regardé comme centrifuge d'un côté et comme centripète de l'autre, ce qui correspond bien aux deux phases « évolutive » et « involutive » ; et ce qu'il appelle « ambiance » comporte en somme l'ensemble des deux courants inverses de la force cosmique que nous considérons ici.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Angel and Titan : An Essay in Vedic Ontology* (Extrait du *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, n° 4). Cette importante étude fait suite à *The Darker Side of the Dawn*, dont nous avons rendu compte précédemment ; l'idée principale que l'auteur y développe est que les *Dêvas* ou « Anges » et les *Asuras* ou « Titans », respectivement puissances de Lumière et puissances de Ténèbres dans le *Rig-Vêda*, bien qu'opposés dans leur action, n'en sont pas moins d'une même essence, leur distinction portant en réalité sur leur orientation ou leur état. L'*Asura* est un *Dêva* en puissance, le *Dêva* est encore un *Asura* par sa nature originelle ; et les deux désignations peuvent être appliquées à une seule et même entité suivant son mode d'opération, comme on le voit par exemple dans le cas de *Varuna*. D'autre part, tandis que les *Dêvas* sont représentés habituellement sous des formes d'hommes et d'oiseaux, les *Asuras* le sont sous celles d'animaux et particulièrement de serpents ; de là une série de considérations du plus grand intérêt sur les divers aspects du symbolisme du serpent, principalement au point de vue cosmogonique. Bien d'autres questions sont abordées au cours de ce travail, et nous ne pouvons les énumérer toutes en détail : citons seulement la nature d'*Agni* et ses rapports avec *Indra*, la signification du sacrifice, celle du *Soma*, le symbolisme du Soleil et de ses rayons, de l'araignée et de sa toile, etc. Le tout est envisagé dans un esprit nettement traditionnel, comme le montreront ces quelques phrases que nous extrayons de la conclusion : « Ce qui doit être regardé du dehors et logiquement comme une double opération de sommeil et d'éveil alternés, de potentialité et d'acte, est intérieurement et réellement la pure et simple nature de l'Identité Suprême… Ni l'ontologie védique ni les formules par lesquelles elle est exprimée ne sont d'ailleurs particulières au *Rig-Vêda*, mais elles peuvent tout aussi bien être reconnues dans toutes les formes extra-indiennes de la tradition universelle et unanime ».

LES REVUES

— Le n° de décembre d'*Atlantis* a pour sujet principal *L'Allemagne et l'Atlantide* ; on y trouve un aperçu des principaux ouvrages publiés récemment en Allemagne et dont les auteurs veulent rattacher la civilisation de leur pays à des origines tantôt nordiques, tantôt atlantéennes, car tout cela est plein de confusions, qui montrent bien que les partisans les plus déterminés de la prétendue « race âryenne » ne savent pas trop eux-mêmes ce qu'ils doivent entendre par là. Bien entendu, M. paul le cour ne manque pas d'agrémenter son exposé de quelques fantaisies sur *Aor-Agni* et sur le *swastika* « symbole de la force » : signalons-lui, à ce propos, que ce n'est pas un *swastika* que le dieu Thor tient à la main, mais un marteau, ce qui n'a aucun rapport, quoi qu'en puissent dire certains ; nous ne voyons pas du tout en quoi le *swastika* peut ressembler à un marteau, non plus d'ailleurs qu'à un instrument pour produire le feu…

— Dans le *Speculative Mason* (numéro de janvier), signalons spécialement un

intéressant article sur les découvertes archéologiques faites à *Ras Shamra*, et qui semblent destinées à renverser les assertions de l'« hypercritique » moderne contre l'antiquité des textes bibliques. Les rapprochements linguistiques de l'auteur appellent parfois des réserves, et certains d'entre eux paraissent dus uniquement à une transcription fautive ou insuffisante ; la confusion des lettres *aleph* et *aïn*, entre autres, y joue un certain rôle. Nous ne voyons pas non plus comment le nom d'*El-Khidr* (qui n'est certes pas « adoré par les Musulmans », mais simplement vénéré comme un prophète) pourrait être dérivé de celui du *Xisuthros* chaldéen, sans compter qu'*El* n'y est point le nom divin hébraïque, mais tout simplement l'article arabe ; mais tout cela, bien entendu, n'affecte pas l'essentiel, c'est-à-dire la comparaison des tablettes de *Ras Shamra* avec l'Ancien Testament. — Notons aussi la reproduction d'un curieux manuscrit maçonnique portant la date de 1696.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéros de novembre et décembre), étude historique sur la « Grande Loge d'York », dont l'existence est connue de façon certaine de 1725 à 1792, mais qui paraît remonter plus haut, et qui prétendait même rattacher son origine à l'assemblée tenue pour la première fois à York en 926 ; les documents établissant une filiation aussi lointaine font naturellement défaut, mais ce n'est sans doute pas là une raison suffisante pour la rejeter comme purement légendaire, quoi qu'aient pu en dire des historiens imbus de la superstition du document écrit.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de décembre), article de G. Persigout sur *Le Savoir et la Vie*, qui sont en somme pour lui la spéculation et l'action, et qu'il voudrait « réconcilier en les « intériorisant », selon les règles de l'ésotérisme traditionnel ». Il examine la question du recrutement et de la sélection, sur laquelle il exprime des vues assez justes, bien que l'idée de la « qualification » initiatique n'y soit pas nettement dégagée ; mais il est douteux que la préparation des candidats puisse être réalisée de façon bien efficace par de simples conférences, fussent-elles de « propagande initiatique », deux mots dont l'assemblage constitue d'ailleurs une véritable contradiction.

Études Traditionnelles — N° 196, p. 117-123, avril 1936

DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES

Il nous est souvent arrivé, au cours de nos précédents articles, de faire allusion aux qualifications initiatiques, et, de divers côtés, on nous a posé de nombreuses questions à ce sujet ; à vrai dire, il n'est guère possible de prétendre le traiter d'une façon complète, mais du moins pouvons-nous y apporter quelques éclaircissements. Et, tout d'abord, il doit être bien entendu que ces qualifications sont exclusivement du domaine de l'individualité ; en effet, s'il n'y avait à envisager que la personnalité ou le « Soi », il n'y aurait aucune différence à faire à cet égard entre les êtres, et tous seraient également qualifiés, sans qu'il y ait lieu de faire la moindre exception ; mais la question se présente tout autrement par le fait que l'individualité doit nécessairement être prise comme moyen et comme support de la réalisation initiatique ; il faut par conséquent qu'elle possède les aptitudes requises pour jouer ce rôle, et tel n'est pas toujours le cas. L'individualité n'est ici, si l'on veut, que l'instrument de l'être véritable ; mais, si cet instrument présente certains défauts, il peut être plus ou moins complètement inutilisable, ou même l'être tout à fait pour ce dont il s'agit. Il n'y a d'ailleurs là rien dont on doive s'étonner, si l'on réfléchit seulement que, même dans l'ordre des activités profanes, ce qui est possible à l'un ne l'est pas à l'autre, et que, par exemple, l'exercice de tel ou tel métier exige certaines aptitudes spéciales, mentales et corporelles tout à la fois. La différence essentielle est que, dans ce cas, il s'agit d'une activité qui relève tout entière du domaine individuel, qui ne le dépasse en aucune façon ni sous aucun rapport, tandis que, en ce qui concerne l'initiation, le résultat à atteindre est au contraire au delà des limites de l'individualité ; mais, encore une fois, celle-ci n'en doit pas moins être prise comme point de départ, et c'est là une condition à laquelle il est impossible de se soustraire.

On peut encore dire ceci : l'être qui entreprend le travail de réalisation initiatique doit forcément partir d'un certain état de manifestation, celui où il est situé actuellement, et qui comporte tout un ensemble de conditions déterminées : d'une part, les conditions qui sont inhérentes à cet état et qui le définissent d'une façon générale, et, d'autre part, celles qui, dans ce même état, sont particulières à chaque individualité et la différencient de toutes les autres. Il est évident que ce sont ces dernières qui doivent être envisagées en ce qui concerne les qualifications, puisqu'il s'agit là de quelque chose qui, par définition même, n'est pas commun à tous les individus, mais caractérise proprement ceux-là seuls qui appartiennent, virtuellement tout au moins, à l'« élite » entendue dans le sens que nous avons précisé précédemment.

Maintenant, il faut bien comprendre que l'individualité doit être prise ici telle qu'elle est en fait, avec tous ses éléments constitutifs, et qu'il peut y avoir des qualifications concernant chacun de ces éléments, y compris l'élément corporel lui-

même, qui ne doit aucunement être traité, à ce point de vue, comme quelque chose d'indifférent ou de négligeable. Peut-être n'y aurait-il pas besoin de tant y insister si nous ne nous trouvions en présence de la conception grossièrement simplifiée que les Occidentaux modernes se font de l'être humain : non seulement l'individualité est pour eux l'être tout entier, mais encore cette individualité elle-même est réduite à deux parties supposées complètement séparées l'une de l'autre, l'une étant le corps, et l'autre quelque chose d'assez mal défini, qui est désigné indifféremment par les noms les plus divers et parfois les moins appropriés. Or la réalité est tout autre : les éléments multiples de l'individualité, quelle que soit d'ailleurs la façon dont on voudra les classer, ne sont point ainsi isolés les uns des autres, mais forment un ensemble dans lequel il ne saurait y avoir d'hétérogénéité radicale et irréductible ;; et tous, le corps aussi bien que les autres, sont, au même titre, des manifestations ou des expressions de l'être dans les diverses modalités du domaine individuel. Entre ces modalités, il y a des correspondances telles que ce qui se passe dans l'une a normalement sa répercussion dans les autres ; il en résulte que, d'une part, l'état du corps peut influer d'une certaine façon favorable ou défavorable sur les autres modalités, et que, d'autre part, l'inverse n'étant pas moins vrai, il peut fournir des signes traduisant sensiblement l'état même de celles-ci ; il est clair que ces deux considérations complémentaires ont l'une et l'autre leur importance sous le rapport des qualifications initiatiques. Tout cela serait parfaitement évident si la notion occidentale de « matière », le dualisme cartésien et les conceptions plus ou moins « mécanistes » n'avaient tellement obscurci ces choses pour la plupart de nos contemporains ; ce sont ces circonstances contingentes qui obligent à s'attarder à des considérations aussi élémentaires, qu'il suffirait autrement d'énoncer en quelques mots, sans avoir à y ajouter la moindre explication.

Il va de soi que la qualification essentielle, celle qui domine toutes les autres, est une question d'« horizon intellectuel » plus ou moins étendu ; mais il peut arriver que les possibilités d'ordre intellectuel, tout en existant virtuellement dans une individualité, soient, du fait des éléments inférieurs de celle-ci, empêchés de se développer, soit temporairement, soit même définitivement. C'est là la première raison de ce qu'on pourrait appeler les qualifications secondaires ; et il y à encore une seconde raison qui résulte immédiatement de ce que nous venons de dire : c'est que, dans ces éléments, qui sont les plus accessibles à l'observation, on peut trouver des marques de certaines limitations intellectuelles ; dans ce dernier cas, les qualifications secondaires deviennent en quelque sorte des équivalents symboliques de la qualification fondamentale elle-même. Dans le premier cas, au contraire, il peut se faire qu'elles n'aient pas toujours une égale importance : ainsi, il peut y avoir des obstacles s'opposant à toute initiation, même simplement virtuelle, ou seulement à une initiation effective, ou encore au passage à des degrés plus ou moins élevés ; et il faut ajouter aussi qu'il y a des empêchements spéciaux qui peuvent ne concerner que certaines formes d'initiation.

Sur ce dernier point, il suffit en somme de rappeler que la diversité des modes d'initiation, soit d'une forme traditionnelle à une autre, soit à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, a précisément pour but de répondre à celle des aptitudes individuelles ; elle n'aurait évidemment aucune raison d'être si un mode unique pouvait convenir également à tous ceux qui sont, d'une façon générale, qualifiés pour recevoir l'initiation. Puisqu'il n'en est pas ainsi, chaque organisation initiatique devra avoir sa « technique » particulière, et elle ne pourra naturellement admettre que ceux qui seront capables de s'y conformer et d'en retirer un bénéfice effectif, ce qui suppose, quant aux qualifications, l'application de tout un ensemble de règles spéciales, valables seulement pour l'organisation considérée, et n'excluant aucunement, pour ceux qui seront écartés par là, la possibilité de trouver ailleurs une initiation équivalente, pourvu qu'ils possèdent les qualifications générales qui sont strictement indispensables dans tous les cas. Un des exemples les plus nets que l'on puisse donner à cet égard, c'est le fait qu'il existe des formes d'initiation qui sont exclusivement masculines, tandis qu'il en est d'autres où les femmes peuvent être admises ; on peut donc dire qu'il y a là une certaine qualification qui est exigée dans un cas et qui ne l'est pas dans l'autre, et que cette différence tient aux modes particuliers d'initiation dont il s'agit ; nous y reviendrons d'ailleurs par la suite, car nous avons pu constater que ce fait est généralement fort mal compris à notre époque.

Là où il existe une organisation sociale traditionnelle, même dans l'ordre extérieur, chacun, étant à la place qui convient à sa propre nature individuelle, doit par là même pouvoir trouver aussi plus facilement, s'il est qualifié, le mode d'initiation qui correspond à ses possibilités. Ainsi, si l'on envisage à ce point de vue l'organisation des castes, l'initiation des Kshatriyas ne saurait être identique à celle des Brâhmanes, et ainsi de suite ; et, d'une façon plus particulière encore, une certaine forme d'initiation peut être liée directement à l'exercice d'un métier déterminé, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, ce qui ne peut avoir toute sa valeur effective que si le métier qu'exerce chaque individu est bien celui auquel il est destiné par les aptitudes inhérentes à sa nature même, de telle sorte que ces aptitudes feront en même temps partie intégrante des qualifications spéciales requises pour la forme d'initiation correspondante.

Au contraire, là où rien n'est plus organisé suivant des règles traditionnelles et normales, ce qui est le cas du monde occidental moderne, il en résulte une confusion qui s'étend à tous les domaines, et qui entraîne inévitablement des complications et des difficultés multiples quant à la détermination précise des qualifications initiatiques, puisque la place de l'individu dans la société n'a plus alors qu'un rapport très lointain avec sa nature, et que même, bien souvent, ce sont uniquement les côtés les plus extérieurs et les moins importants de celle-ci qui sont pris en considération, c'est-à-dire ceux qui n'ont réellement aucune valeur, même secondaire, au point de vue initiatique. Une autre cause de difficultés qui s'ajoute encore à celle-là, et qui en est d'ailleurs solidaire dans une certaine mesure, c'est l'oubli des sciences traditionnelles : les données de certaines d'entre elles pouvant

fournir le moyen de reconnaître la véritable nature d'un individu, lorsqu'elles viennent à faire défaut, il n'est jamais possible, par d'autres moyens quelconques, d'y suppléer entièrement et avec une parfaite exactitude ; quoi qu'on fasse à cet égard, il y aura toujours une part plus ou moins grande d'« empirisme qui pourra donner lieu à bien des erreurs. C'est là une des principales raisons de la dégénérescence de certaines organisations initiatiques : l'admission d'éléments non qualifiés, que ce soit par ignorance pure et simple des règles qui devraient les éliminer, ou par impossibilité de les appliquer sûrement, est en effet un des facteurs qui contribuent le plus à cette dégénérescence, et peut même, si elle se généralise, amener finalement la ruine complète d'une telle organisation.

Avant de passer à la seconde partie de cette étude, dans laquelle nous insisterons davantage sur la signification réelle qu'il convient d'attribuer aux qualifications secondaires, il est encore un point sur lequel nous devons attirer l'attention : c'est que, outre les qualifications requises pour l'initiation elle-même, et qui sont celles que nous avons en vue ici, il peut y avoir, par surcroît, d'autres qualifications plus particulières qui soient requises seulement pour remplir telle ou telle fonction dans une organisation initiatique. Ce sont là deux choses qu'il importe de ne jamais confondre, et cette distinction correspond à celle que nous avons indiquée, dans notre dernier article, en ce qui concerne la hiérarchie initiatique ; il suffira donc, pour en comprendre la raison, de se reporter à ce que nous avons dit alors ; et nous ajouterons seulement que l'aptitude à recevoir l'initiation, même jusqu'au degré le plus élevé, n'implique pas nécessairement l'aptitude à exercer une fonction quelconque, fût-ce la plus simple de toutes. Il doit d'ailleurs être bien entendu que la fonction, quelle qu'elle soit, n'a jamais qu'un caractère accidentel et contingent ; ce qui seul est véritablement essentiel, c'est l'initiation elle-même avec ses degrés, puisque c'est elle qui influe d'une façon effective sur l'état réel de l'être, tandis que la fonction ne saurait aucunement le modifier ou y ajouter quoi que ce soit.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 196, p. 148-153, avril 1936

LES FLEURS SYMBOLIQUES

L'usage des fleurs dans le symbolisme est, comme on le sait, très répandu et se retrouve dans la plupart des traditions ; il est aussi très complexe, et notre intention ne peut être ici que d'en indiquer quelques-unes des significations les plus générales. Il est évident en effet que, suivant que telle ou telle fleur est prise comme symbole, le sens doit varier, tout au moins dans ses modalités secondaires, et aussi que, comme il arrive généralement dans le symbolisme, chaque fleur peut avoir elle-même une pluralité de significations, d'ailleurs reliées entre elles par certaines correspondances.

Un des sens principaux est celui qui se rapporte au principe féminin ou passif de la manifestation, c'est-à-dire à *Prakriti*, la Substance universelle ; et, à cet égard, la fleur équivaut à un certain nombre d'autres symboles, parmi lesquels un des plus importants est la coupe. Comme celle-ci, en effet, la fleur évoque par sa forme même l'idée d'un « réceptacle », ce qu'est *Prakriti* pour les influences émanées de *Purusha*, et l'on parle aussi couramment du « calice » d'une fleur. D'autre part, l'épanouissement de cette même fleur représente en même temps le développement de la manifestation elle-même, considérée comme production de *Prakriti* ; et ce double sens est particulièrement net dans un cas comme celui du lotus, qui est en Orient la fleur symbolique par excellence, et qui a pour caractère spécial de s'épanouir à la surface des eaux, laquelle, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente toujours le domaine d'un certain état de manifestation, ou le plan de réflexion du « Rayon Céleste » qui exprime l'influence de *Purusha* s'exerçant sur ce domaine pour réaliser les possibilités qui y sont contenues potentiellement, enveloppées dans l'indifférenciation primordiale de *Prakriti*[1].

Le rapprochement que nous venons d'indiquer avec la coupe doit naturellement faire penser au symbolisme du Graal dans les traditions occidentales ; et il y a lieu de faire précisément, à ce sujet, une remarque qui est très digne d'intérêt. On sait que, parmi les divers autres objets que la légende associe au Graal, figure notamment une lance, qui, dans l'adaptation chrétienne, n'est autre que la lance du centurion Longin, par laquelle fut ouverte au flanc du Christ la blessure d'où s'échappèrent le sang et l'eau que Joseph d'Arimathie recueillit dans la coupe de la Cène ; mais il n'en est pas moins vrai que cette lance ou quelqu'un de ses équivalents existait déjà, comme symbole en quelque sorte complémentaire de la coupe, dans les traditions antérieures au Christianisme[2]. La lance, lorsqu'elle est placée verticalement, est une des figures de l'« Axe du Monde », qui s'identifie au

[1] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XXIV.

[2] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 51. On pourrait relater, entre les différents cas où la lance est employée comme symbole, de curieuses similitudes jusqu'en des points de détail : ainsi, chez les Grecs, la lance d'Achille passait pour guérir les blessures qu'elle avait causées ; la légende médiévale attribue la même vertu à la lance de la Passion.

« Rayon Céleste » dont nous parlions tout à l'heure ; et l'on peut rappeler aussi, à ce propos, les fréquentes assimilations du rayon solaire à des armes telles que la lance ou la flèche, sur lesquelles ce n'est pas le lieu d'insister davantage ici. D'un autre côté, dans certaines représentations, des gouttes de sang tombent de la lance elle-même dans la coupe ; or ces gouttes de sang ne sont ici autre chose, dans la signification principielle, que l'image des influences émanées de *Purusha*, ce qui évoque d'ailleurs le symbolisme vêdique du sacrifice de *Purusha* à l'origine de la manifestation[1] ; et ceci va nous ramener directement à la question du symbolisme floral, dont nous ne nous sommes éloigné qu'en apparence par ces considérations.

Dans le mythe d'Adonis (dont le nom, du reste, signifie « le Seigneur »), lorsque le héros est frappé mortellement par le boutoir d'un sanglier, qui joue ici le même rôle que la lance[2], son sang, en se répandant à terre, donne naissance à une fleur ; et l'on trouverait sans doute assez facilement d'autres exemples similaires. Or ceci se retrouve également dans le symbolisme chrétien : c'est ainsi que M. Charbonneau-Lassay a signalé « un fer à hosties, du XII^e^ siècle, où l'on voit le sang des plaies du Crucifié tomber en gouttelettes qui se transforment en roses, et le vitrail du XIII^e^ siècle de la cathédrale d'Angers où le sang divin, coulant en ruisseaux, s'épanouit aussi sous forme de roses[3] ». La rose est en Occident, avec le lis, un des équivalents les plus habituels de ce qu'est le lotus en Orient ; ici, il semble d'ailleurs que le symbolisme de la fleur soit rapporté uniquement à la production de la manifestation[4], et que *Prakriti* soit plutôt représentée par le sol même que le sang vivifie ; mais il est aussi des cas où il semble en être autrement. Dans le même article que nous venons de citer, M. Charbonneau-Lassay reproduit un dessin brodé sur un canon d'autel de l'abbaye de Fontevrault, datant de la première moitié du XVI^e^ siècle et conservé aujourd'hui au musée de Naples, où l'on voit la rose placée au pied d'une lance dressée verticalement et le long de laquelle pleuvent des gouttes de sang. Cette rose apparaît là associée à la lance exactement comme la coupe l'est ailleurs, et elle semble bien recueillir les gouttes de sang plutôt que provenir de la transformation de l'une d'elles ; du reste il est évident que les deux significations ne s'opposent nullement, mais qu'elles se complètent bien plutôt, car ces gouttes, en tombant sur la rose, la vivifient aussi et la font s'épanouir ; et il va sans dire que ce rôle symbolique du sang a, dans tous les cas, sa raison dans le rapport direct de celui-ci avec le principe vital, transposé ici dans l'ordre cosmique. Cette pluie de sang équivaut aussi à la « rosée céleste » qui, suivant la doctrine kabbalistique, émane de l'« Arbre de Vie », autre figure de l'« Axe du Monde », et dont l'influence vivifiante est principalement rattachée aux

[1] On pourrait aussi, à certains égards, faire ici un rapprochement avec le symbolisme bien connu du pélican.

[2] I1 y aurait beaucoup à dire sur le symbolisme du sanglier et sur son caractère « polaire », qui le met précisément en rapport aussi avec l'« Axe du Monde ».

[3] *Regnabit*, n^o^ de janvier 1925. Signalons aussi, comme se rapportant à un symbolisme connexe, la figuration des cinq plaies du Christ par cinq roses, l'une placée au centre de la croix et les quatre autres entre ses branches, ensemble qui constitue également un des principaux symboles rosicruciens.

[4] Il doit être bien entendu, pour que cette interprétation ne puisse donner lieu à aucune objection, qu'il y a une relation très étroite entre « Création » et « Rédemption », qui ne sont en somme que deux aspects de l'opération du Verbe divin.

idées de régénération et de résurrection, manifestement connexes de l'idée chrétienne de la Rédemption ; et cette même rosée joue également un rôle important dans le symbolisme alchimique et rosicrucien[1].

Lorsque la fleur est considérée comme représentant le développement de la manifestation, il y à aussi équivalence entre elle et d'autres symboles, parmi lesquels il faut noter tout spécialement celui de la roue, qui se rencontre à peu près partout, avec des nombres de rayons variables suivant les figurations, mais qui ont toujours par eux-mêmes une valeur symbolique particulière. Les types les plus habituels sont les roues à six et huit rayons ; la « rouelle » celtique, qui s'est perpétuée à travers presque tout le moyen âge occidental, se présente sous l'une et l'autre de ces deux formes ; ces mêmes figures, et surtout la seconde, se rencontrent très souvent dans les pays orientaux, notamment en Chaldée et en Assyrie, dans l'Inde et au Thibet. Or la roue est toujours, avant tout, un symbole du Monde ; dans le langage symbolique de la tradition hindoue, on parle constamment de la « roue des choses » ou de la « roue de vie » ce qui correspond nettement à cette signification ; et les allusions à la « roue cosmique » ne sont pas moins fréquentes dans la tradition extrême-orientale. Cela suffit à établir l'étroite parenté de ces figures avec les fleurs symboliques, dont l'épanouissement est d'ailleurs également un rayonnement autour du centre, car elles sont, elles aussi, des figures « centrées » ; et l'on sait que, dans la tradition hindoue, le Monde est parfois représenté sous la forme d'un lotus au centre duquel s'élève le *Mêru*, la « montagne polaire ». Il y a d'ailleurs des correspondances manifestes, renforçant encore cette équivalence, entre le nombre des pétales de certaines de ces fleurs et celui des rayons de la roue : ainsi, le lis a six pétales, et le lotus, dans les représentations du type le plus commun, en a huit, de sorte qu'ils correspondent respectivement aux roues à six et huit rayons dont nous venons de parler[2]. Quant à la rose, elle est figurée avec un nombre de pétales variable ; nous ferons seulement remarquer à ce sujet que, d'une façon générale, les nombres cinq et six se rapportent respectivement au « microcosme » et au « macrocosme » ; en outre, dans le symbolisme alchimique, la rose à cinq pétales, placée au centre de la croix qui représente le quaternaire des éléments, est aussi, comme nous l'avons déjà signalé ici dans une autre étude, le symbole de la « quintessence », qui joue d'ailleurs, relativement à la manifestation corporelle, un rôle analogue à celui de *Prakriti*[3]. Enfin, nous mentionnerons encore la parenté des fleurs à six pétales et de la roue à six rayons avec certains autres symboles non moins répandus, tels que celui du

[1] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 31. La similitude qui existe entre le nom de la rosée (*ros*) et celui de la rose (*rosa*) ne peut d'ailleurs manquer d'être remarquée par ceux qui savent combien est fréquent l'emploi d'un certain symbolisme phonétique.

[2] Nous avons noté, comme exemple très net d'une telle équivalence au moyen âge, la roue à huit rayons et une fleur à huit pétales figurées l'une en face de l'autre sur une même pierre sculptée, encastrée dans la façade de l'ancienne église Saint-Mexme de Chinon, et qui date très probablement de l'époque carolingienne. La roue se trouve d'ailleurs très souvent figurée sur les églises romanes, et la rosace gothique elle-même, que son nom assimile aux symboles floraux, semble bien en être dérivée, de sorte qu'elle se rattacherait ainsi, par une filiation ininterrompue, à l'antique « rouelle » celtique.

[3] *La théorie hindoue des cinq éléments* (n° d'août-septembre 1935).

« Chrisme », sur lesquels nous nous proposons de revenir en une autre occasion[1]. Pour cette fois, il nous suffira d'avoir montré les deux similitudes les plus importantes des symboles floraux, avec la coupe en tant qu'ils se rapportent à *Prakriti*, et avec la roue en tant qu'ils se rapportent à la manifestation cosmique, le rapport de ces deux significations étant d'ailleurs, en somme, un rapport de principe à conséquence, puisque *Prakriti* est la racine même de toute manifestation.

René Guénon.

[1] M. Charbonneau-Lassay a signalé l'association de la rose elle-même avec le Chrisme (*Regnabit*, n° de mars 1926) ; dans une figure de ce genre qu'il a reproduite d'après une brique mérovingienne, la rose centrale a six pétales qui sont orientés suivant les branches du Chrisme ; de plus, celui-ci est enfermé dans un cercle, ce qui fait apparaître aussi nettement que possible son identité avec la roue à six rayons.

LES LIVRES

Sri Ramana Maharshi — *Truth Revealed (Sad-Vidyâ)* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Nous avons signalé, il y a quelques mois, la traduction de cinq hymnes du « Maharshi » ; nous avons ici celle d'une œuvre portant plus directement sur les principes doctrinaux, et condensant, sous la forme d'une brève série d'aphorismes, l'enseignement essentiel concernant la « Réalité Suprême », ou la « Conscience Absolue » qui doit être réalisée comme le « Soi ».

Kavyakanta Ganapati Muni — *Sri Ramana Gita* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Cet autre petit livre contient une série d'entretiens du « Maharshi » avec quelques-uns de ses disciples, parmi lesquels l'auteur lui-même, sur diverses questions touchant à la réalisation spirituelle et aux moyens d'y parvenir ; nous signalerons spécialement les chapitres concernant *hridaya-vidyâ*, le « contrôle du mental », les rapports de *jnâna* et *siddha*, et l'état du *jîvanmukta*. Tout cela, qui ne saurait être résumé, peut, comme le contenu du précédent volume, fournir d'excellents points de départ pour la méditation.

Mrs Rhys Davids — *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* (Luzac and Co., London). Il nous paraît fort douteux, même après avoir lu ce livre, qu'il ait jamais existé quelque chose qu'on puisse appeler une « psychologie indienne », ou, en d'autres termes, que le point de vue « psychologique », tel que l'entendent les Occidentaux modernes, ait jamais été envisagé dans l'Inde. L'auteur reconnaît que l'étude de l'être humain y a toujours été faite en procédant de l'intérieur à l'extérieur, et non pas dans le sens inverse comme en Occident ; mais c'est précisément pour cela que la psychologie, qui se borne à analyser indéfiniment quelques modifications superficielles de l'être, ne pouvait y être l'objet du moindre intérêt. C'est seulement dans le Bouddhisme, et sans doute comme conséquence de sa tendance à nier ou tout au moins à ignorer les principes transcendants, que l'on rencontre des considérations qui pourraient se prêter, dans une certaine mesure, à être interprétées en termes de psychologie ; mais encore ne faudrait-il pas, même là, pousser les rapprochements trop loin. Quant à vouloir trouver de la psychologie jusque dans les *Upanishads*, c'est là faire preuve d'une parfaite incompréhension, qui ne se manifeste d'ailleurs que trop clairement par d'incroyables confusions de langage : l'« âme », l'« esprit », le « moi », le « soi », l'« homme », tous ces termes sont, à chaque instant, employés indistinctement et comme s'ils désignaient une seule et même chose ! Il est à peine besoin de dire qu'on voit ici s'affirmer constamment le parti pris, commun à tous les orientalistes, de tout réduire à une « pensée » purement humaine, qui aurait commencé par une sorte d'état d'« enfance », et qui aurait ensuite « évolué » progressivement ; entre un tel point de vue et celui de la tradition, il n'y a évidemment aucun terrain d'entente possible… La soi-disant « méthode historique » est d'ailleurs, en fait, bien loin d'exclure les hypothèses plus ou moins fantaisistes : c'est ainsi que Mrs Rhys Davids a imaginé, sous le nom de *Sakya*, quelque chose qu'elle croit avoir été le Bouddhisme originel, et qu'elle pense

pouvoir reconstituer en éliminant purement et simplement, comme des adjonctions « tardives », tout ce qui ne s'accorde pas avec la conception qu'elle se fait des débuts de ce qu'elle appelle une *world-religion*, et, en premier lieu, tout ce qui paraît présenter un caractère « monastique » ; ce qu'un pareil procédé peut prouver en réalité, c'est seulement qu'elle-même est affectée d'un violent préjugé « anti-monastique » ! Nous n'en finirions d'ailleurs pas si nous voulions relever, dans ses interprétations, les traces de ses propres préférences religieuses ou philosophiques ; mais, comme elle est bien persuadée que quiconque ne les partage pas est par là même dépourvu de tout « esprit critique », cela ne servirait assurément à rien… Quoi qu'il en soit, après la lecture d'un ouvrage de ce genre, nous sommes certainement beaucoup mieux renseignés sur ce que pense l'auteur que sur ce qu'ont vraiment pu penser ceux qu'il s'est proposé d'étudier « historiquement » ; et cela du moins n'est pas sans offrir un certain intérêt « psychologique » !

Rudolf Steiner — *Mythes et Mystères égyptiens* (Association de la Science spirituelle, Paris). Dans cette série de douze conférences faites à Leipzig en 1908, l'auteur se défend, avec une curieuse insistance, de vouloir expliquer les symboles ; il ne veut y voir que l'expression de ce qu'il appelle des « faits spirituels », par quoi il entend des événements qui sont censés s'être passés, au cours de telle ou telle période de l'histoire de l'humanité, dans le domaine psychique, voire même simplement « éthérique », car, comme nous avons eu déjà à le faire remarquer à propos d'un autre volume, sa conception du « spirituel » est plus que vague… Nous retrouvons là une fois de plus, sur les « races » et les « sous-races » humaines, quelques-unes des histoires fantastiques que nous ne connaissons que trop ; ce que nous trouvons toujours le plus étonnant là-dedans, c'est qu'on puisse faire accepter comme « enseignements rosicruciens » des assertions dont la plupart, en dépit de quelques modifications de détail, sont visiblement dérivées en droite ligne de la *Doctrine Secrète* de M^{me} Blavatsky !

Guido Cavalluci – *L'Intelligenza come forza rivoluzionaria* (Biblioteca del Secola Fascista, Libreria Angelo Signorelli, Roma). Il est curieux de constater que le mot « révolutionnaire » a pris actuellement, en Italie, un sens presque diamétralement opposé à celui qu'il avait toujours eu et qu'il a encore partout ailleurs, à tel point que certains vont jusqu'à l'appliquer à des idées de restauration traditionnelle ; si l'on n'en était averti, on comprendrait assurément fort mal un titre comme celui du présent livre. Ce que celui-ci contient d'intéressant à notre point de vue, ce n'est pas, bien entendu, ce qui touche plus ou moins à la politique ou à l'« administration », mais ce qui se rapporte à des questions de principe ; et, tout d'abord, nous y trouvons une fort bonne critique de la conception moderne de l'« intellectuel », qui n'a certes rien de commun avec la véritable intellectualité. À cette conception toute profane, rationaliste et démocratique, s'oppose celle du « sage » antique, revêtu d'un caractère sacré au sens rigoureux de ce mot, et dont la place, dans l'organisation sociale, doit être proprement au « centre » ; l'auteur le déclare expressément, mais peut-être n'en dégage-t-il pas assez nettement la conséquence, à savoir que le « sage », de là, exerce son influence par une sorte

d'« action de présence », sans avoir aucunement à se mêler aux activités plus ou moins extérieures. Quoi qu'il en soit, c'est bien ce rôle et ce caractère du « sage » qu'il s'agirait de rétablir effectivement ; mais, malheureusement, quand on en vient à envisager l'application possible, il y a une étrange disproportion entre ce résultat et les moyens proposés pour y parvenir : on risque fort, nous semble-t-il, de retomber en fait dans le domaine de la pseudo-intellectualité, en descendant jusqu'à prendre en considération la « culture » universitaire, qui en est bien le type le plus accompli ; ou bien si l'on veut réellement assurer aux seuls représentants de l'intellectualité véritable, ou, ce qui est la même chose, de la spiritualité pure, leur place au sommet de la hiérarchie, n'est-il pas à craindre que cette place reste vide ? L'auteur reconnaît qu'elle l'est présentement, et il pose à ce propos le problème de l'« élite » spirituelle, mais d'une façon qui ne montre que trop combien il est difficile de le résoudre dans les conditions actuelles : comme on le comprendra sans peine par les considérations que nous avons exposées récemment, la formation de l'« élite » ne saurait être une simple affaire d'« éducation », celle-ci fût-elle « intégrale » ; et d'autre part, en supposant cette « élite » constituée, nous ne la voyons pas bien se groupant dans une « académie », ou dans toute autre institution s'affichant pareillement aux yeux du public ; avec de telles vues, nous voilà, hélas ! bien loin du « centre » qui régit toutes choses invisiblement…

Bhikshu Wai-Tao and Dwight Goddard – *Laotzu's Tao and Wu-Wei, a new translation* (Dwight Goddard, Santa Barbara, California ; Luzac and Co, London). Ce volume contient une traduction du *Tao-te-King* dont le principal défaut, à ce qu'il nous semble, est de revêtir trop souvent une teinte sentimentale qui est fort éloignée de l'esprit du Taoïsme ; peut-être est-il dû pour une part aux tendances « bouddhisantes » de ses auteurs, du moins si l'on en juge d'après leur introduction. Vient ensuite une traduction du *Wu-Wei* d'Henry Borel, dont nous avons parlé ici autrefois, par M. E. Reynolds. Enfin, le livre se termine par une esquisse historique du Taoïsme, par le D^{r} Kiang Kang-Hu, faite malheureusement d'un point de vue bien extérieur : parler de « philosophie » et de « religion », c'est méconnaitre complètement l'essence initiatique du Taoïsme, soit en tant que doctrine purement métaphysique, soit même dans les applications diverses qui en sont dérivées dans l'ordre des sciences traditionnelles.

Gabriel Trarieux d'Egmont — *Prométhée ou le Mystère de l'Homme* (Édition Adyar, Paris). Ceux qui, n'ayant pas le temps ou le courage de lire la *Doctrine Secrète* de M^{me} Blavatsky, voudraient cependant s'en faire une idée, pourront en trouver dans ce livre un aperçu assez fidèle, tout au moins en ce qui concerne l'histoire des races humaines ; on sait assez ce que nous pensons de ces conceptions fantastiques, si éloignées de véritables enseignements traditionnels, et nous n'entendons pas y revenir. La principale originalité de l'auteur est d'avoir donné en quelque sorte pour centre à toute cette histoire le mythe grec de Prométhée, interprété naturellement, à cet effet, d'une façon assez particulière et plutôt contestable. En outre, il fait preuve d'un certain « éclectisme », qui consiste à accueillir à l'occasion des idées empruntées à d'autres sources, mais surtout aux

diverses variétés de l'occultisme et autres contrefaçons modernes de la tradition. Enfin, il croit fermement aux « Maîtres » de la Société Théosophique ; s'il y a quelque chose de réel là-dedans, ce n'est certes pas ce qu'il pense, et nous craignons qu'il ne se méprenne fort sur leur véritable situation par rapport à ces « pouvoirs ténébreux » qu'il mentionne à plusieurs reprises : la « pseudo-initiation » ne sert que trop bien, à l'extérieur, les fins que visent les représentants de la « contre-initiation », pour que, de celle-ci à celle-là, il ne se produise pas parfois quelques infiltrations…

LES REVUES

— Dans le *Rayonnement Intellectuel*, M. L. Charbonneau-Lassay étudie les figurations du *Signaculum Domini* sur les objets et vêtements liturgiques et sur les monnaies (n° de mai-juin 1935), sur les harnais de guerre et sur les productions de l'ancienne céramique chrétienne (n° de juillet-août), dans l'ancien art sculptural et sur les anciens bijoux chrétiens (n° de septembre-octobre), dans l'art du livre pendant le premier millénaire chrétien (n° de novembre-décembre). Ce *Signaculum Domini* ou « Sceau du Seigneur », qui est considéré comme représentant les cinq plaies du Christ, est constitué le plus souvent par une croix centrale accompagnée de quatre croix plus petites placées entre ses branches, comme dans la forme dite « croix de Jérusalem » ; mais il en existe de nombreuses variantes, et, notamment, les petites croix peuvent être remplacées par de simples points. Sous cette dernière forme, ce symbole se rencontre d'ailleurs à des époques fort antérieures au Christianisme, et certains lui ont donné, nous ne savons trop pourquoi, la dénomination bizarre de « croix swasticale » ; on le trouve en particulier assez fréquemment sur les vases archaïques d'Asie Mineure, concurremment avec diverses variétés du *swastika*. Ajoutons que cette même croix avec quatre points est également un symbole rosicrucien connu, de même que la croix aux cinq roses qui figure aussi parmi les formes du *Signaculum Domini*, ainsi que nous le signalons d'autre part à propos des fleurs symboliques.

— *Atlantis* (n° de février) consacre cette fois son principal article à *L'Atlantide et les Mégalithes* ; M. Georges Poisson y recherche ce que peut être le « peuple des dolmens », et il pense qu'il devait être « de complexion nordique », ce qui ne s'accorde guère avec l'hypothèse d'une origine atlantéenne ; ce peuple aurait porté le nom de *Vanes*, qui se retrouve dans plusieurs régions sous des formes plus ou moins modifiées ; nous pouvons ajouter que ce nom est le même que celui des « Phéniciens » primitifs auxquels nous faisions allusion récemment à propos de la « Terre du Soleil », ce qui achève de montrer qu'il s'agit bien, non pas d'Atlantes, mais d'Hyperboréens. Vient ensuite un autre article intitulé *L'énigme dolménique*, dont l'auteur cherche à prouver, par des considérations inspirées du plus bel esprit « scientiste », que cette énigme n'existe pas : les dolmens auraient été tout simplement des sépultures, dont la « superstition » qu'on est convenu d'attribuer aux « primitifs » aurait d'ailleurs fait tout naturellement des temples et même des « officines de magie » ; et il paraît que, probablement pour éviter de ressembler aux

dits « primitifs », nous avons « le devoir de chasser de notre esprit la hantise du mystère » ! — D'autre part, revenant à la question *Italie et Éthiopie*, M. paul le cour, au milieu de fantaisies diverses, éprouve le besoin de nous nommer, d'une façon qui paraît vouloir sous-entendre nous ne savons trop quelles insinuations ; pour y couper court en tout état de cause, nous redirons encore une fois : 1° que « nos doctrines » n'existent pas, pour la bonne raison que nous n'avons jamais fait autre chose que d'exposer de notre mieux les doctrines traditionnelles, qui ne sauraient être la propriété de personne ; 2° que chacun est naturellement libre de citer nos écrits, à la condition de le faire « honnêtement » c'est-à-dire sans les déformer, et que cela n'implique de notre part ni approbation ni désapprobation des conceptions particulières de celui qui les cite ; 3° que le domaine de la politique nous étant absolument étranger, nous refusons formellement de nous associer à toute conséquence de cet ordre qu'on prétendrait tirer de nos écrits, dans quelque sens que ce soit, et que par conséquent, à supposer que la chose se produise, nous n'en serons assurément pas plus responsable, aux yeux de toute personne de bonne foi et de jugement sain, que nous ne le sommes de certaines phrases que nous a parfois attribuées gratuitement la trop fertile imagination de M. paul le cour lui-même !

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de janvier), étude sur le « Rite d'York », les raisons de cette dénomination et le sens qu'il convient de lui attribuer exactement.

— Dans le *Symbolisme* (n° de janvier), G. Persigout parle de *La Connaissance*, qu'il a parfaitement raison de distinguer du « savoir », mais qui, cependant, n'a rien à voir non plus avec l'« imagination créatrice ». — Dans le n° de février, le même auteur traite *De la permanence du Symbole à travers l'évolution des Mythes* ; outre que nous ne voyons pas très bien ce que peut être l'« hypothèse panpsychique » à laquelle il fait des allusions quelque peu énigmatiques, la différence qu'il veut établir entre « symboles » et « mythes » n'est peut-être pas très justifiée, pour les raisons indiquées dans l'article que nous avons, il y a quelque temps, consacré précisément à cette question.

Études Traditionnelles — N° 197, p. 161-167, mai 1936

DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES

(*Suite*[1]).

Après les considérations d'ordre général que nous avons exposées dans la première partie de cette étude, il nous faudrait, pour préciser davantage, donner des exemples bien définis des conditions requises pour l'accession à telle ou telle forme initiatique, et en montrer dans chaque cas la véritable signification ; mais un tel exposé, quand il doit s'adresser à des Occidentaux, est rendu fort difficile par le fait que ceux-ci ne connaissent qu'un nombre extrêmement restreint de ces formes initiatiques, et que des références à toutes les autres risqueraient de rester entièrement incomprises. Encore tout ce qui subsiste en Occident des anciennes organisations de cet ordre est-il bien amoindri à tous égards, et il est aisé de s'en rendre compte plus spécialement en ce qui concerne la question même dont il s'agit présentement : si certaines qualifications y sont encore exigées, c'est bien plutôt par la force de l'habitude que par une compréhension quelconque de leur raison d'être ; et, dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner s'il arrive parfois que des membres de ces organisations protestent contre le maintien de ces qualifications, où leur ignorance ne voit qu'une sorte de vestige historique, un reste d'un état de choses disparu depuis longtemps, en un mot un « anachronisme » pur et simple. Cependant, comme on est bien obligé de prendre pour point de départ ce qu'on a le plus immédiatement à sa disposition, cela même peut fournir l'occasion de quelques indications qui, malgré tout, ne sont pas sans intérêt, et qui, bien qu'ayant surtout à nos yeux le caractère de simples « illustrations », n'en sont pas moins susceptibles de donner lieu à des réflexions d'une application plus étendue qu'il ne pourrait le sembler au premier abord. Comme nous l'avons déjà dit à diverses reprises, il n'y a plus guère dans le monde occidental, comme organisations initiatiques pouvant revendiquer une filiation traditionnelle authentique (condition en dehors de laquelle, rappelons-le encore une fois, il ne saurait être question que de « pseudo-initiation »), que le Compagnonnage et la Maçonnerie, c'est-à-dire des formes initiatiques basées essentiellement sur l'exercice d'un métier, et, par conséquent, caractérisées par des méthodes particulières, symboliques et rituelles, en relation directe avec ce métier lui-même. Seulement, il y a ici une distinction à faire : dans le Compagnonnage, la liaison originelle avec le métier s'est toujours maintenue, tandis que, dans la Maçonnerie, elle a disparu en fait ; de là, dans ce dernier cas, le danger d'une méconnaissance plus complète de la nécessité de certaines conditions, pourtant inhérentes à la forme initiatique même dont il s'agit. En effet, dans l'autre cas, il est évident que tout au moins les conditions voulues pour que le métier puisse être exercé effectivement, et même pour qu'il le soit d'une façon aussi adéquate que possible, ne pourront jamais être perdues de vue, même si l'on n'y envisage rien de plus que cela, c'est-

[1] Voir n° 196, avril 1936, p. 119 et suiv.

à-dire si l'on ne prend en considération que leur raison extérieure, et si l'on oublie leur raison plus profonde et proprement initiatique. Au contraire, là où cette raison profonde n'est pas moins oubliée et où la raison extérieure elle-même n'existe plus, il est assez naturel en somme (ce qui, bien entendu, ne veut pas dire légitime) qu'on en arrive à penser que le maintien de semblables conditions ne s'impose en aucune façon, et à ne les regarder que comme des restrictions gênantes, voire même injustes (c'est là une considération dont on abuse beaucoup à notre époque, conséquence de l'« égalitarisme » destructeur de la notion de l'« élite »), apportées à un recrutement que la manie du « prosélytisme » et la superstition démocratique du « grand nombre », traits bien caractéristiques de l'esprit occidental moderne, voudraient faire aussi large que possible, ce qui est bien une des causes les plus certaines et les plus irrémédiables de dégénérescence pour une organisation initiatique.

Au fond, ce qu'on oublie en pareil cas, c'est tout simplement ceci : si le rituel initiatique prend pour « support » le métier, de telle sorte qu'il en est pour ainsi dire dérivé par une transposition appropriée (et sans doute faudrait-il, à l'origine, envisager plutôt les choses en sens inverse, puisque le métier ne représente véritablement qu'une application contingente des principes auxquels l'initiation se rapporte directement), l'accomplissement de ce rituel, pour être réellement et pleinement valable, exigera des conditions parmi lesquelles se retrouveront celles de l'exercice même du métier, la même transposition s'y appliquant également, et cela en vertu des correspondances qui existent entre les différentes modalités de l'être ; et, par là, il apparaît clairement que, comme nous l'avons indiqué précédemment, quiconque est qualifié pour l'initiation, d'une façon générale, ne l'est pas par là même indifféremment pour toute forme initiatique quelle qu'elle soit. Nous devons ajouter que la méconnaissance de ce point fondamental, entraînant la réduction toute profane des qualifications à de simples règles corporatives, apparaît, du moins en ce qui concerne la Maçonnerie, comme liée assez étroitement à une méprise sur le vrai sens du mot « opératif » ; mais, comme des explications plus complètes là-dessus nous entraîneraient trop loin, et comme elles impliquent d'ailleurs des considérations d'une portée initiatique tout à fait générale, nous préférons les réserver pour le moment, et nous nous proposons d'en faire par la suite le sujet d'un article spécial.

Ainsi, si l'initiation maçonnique exclut notamment les femmes (ce qui, nous l'avons déjà dit, ne signifie nullement que celles-ci soient inaptes à toute initiation), et aussi les hommes qui sont affectés de certaines infirmités, ce n'est point tout simplement parce que, anciennement, ceux qui y étaient admis devaient être capables de transporter des fardeaux ou de monter sur des échafaudages, comme certains l'assurent avec une déconcertante naïveté ; c'est que, pour ceux qui sont ainsi exclus, l'initiation maçonnique comme telle ne saurait être valable, si bien que les effets en seraient nuls par défaut de qualification. On peut dire d'abord, à cet égard, que la connexion avec le métier, si elle a cessé d'exister quant à l'exercice extérieur de celui-ci, n'en subsiste pas moins d'une autre façon plus

essentielle, en tant qu'elle demeure nécessairement inscrite dans la forme même de cette initiation ; si elle venait à en être éliminée, ce ne serait plus l'initiation maçonnique, mais quelque autre chose toute différente ; et, comme il serait d'ailleurs impossible de substituer légitimement une autre filiation traditionnelle à celle qui existe en fait, il n'y aurait même plus alors réellement aucune initiation. C'est pourquoi, là où il reste encore tout au moins, à défaut d'une compréhension plus effective, une certaine conscience plus ou moins obscure de la valeur propre des formes rituéliques, on persiste à considérer les conditions dont nous parlons ici comme faisant partie intégrante des *landmarks* (le terme anglais, dans cette acception « technique », n'a pas d'équivalent exact en français), qui ne peuvent être modifiés en aucune circonstance, et dont la suppression ou la négligence risquerait d'entrainer une véritable nullité initiatique.

Maintenant, il y a encore quelque chose de plus : si l'on examine de près la liste des défauts corporels qui sont considérés sidérés comme des empêchements à l'initiation, on constatera qu'il en est parmi eux qui ne semblent pas très graves extérieurement, et qui, en tout cas, ne sont pas tels qu'ils puissent vraiment s'opposer à ce qu'un homme exerce le métier de constructeur ; c'est donc qu'il n'y a là encore qu'une explication partielle, bien qu'exacte dans toute la mesure où elle est applicable, et que, en outre des conditions requises par le métier, l'initiation en exige d'autres qui n'ont plus rien à voir avec celui-ci, mais qui sont uniquement en rapport avec les modalités du travail rituélique, envisagé d'ailleurs non pas seulement dans sa « matérialité », si l'on peut dire, mais surtout comme devant produire des résultats effectifs pour l'être qui l'accomplit. Ceci apparaîtra d'autant plus nettement que, parmi les diverses formulations des *landmarks* (car, bien que non écrits en principe, ils ont cependant été souvent l'objet d'énumérations plus ou moins détaillées), on se reportera aux plus anciennes, c'est-à-dire à celles qui remontent à une époque où les choses dont il s'agit étaient encore connues, et même, pour quelques-uns tout au moins, connues d'une façon qui n'était pas simplement théorique ou « spéculative », mais réellement « opérative », dans le vrai sens auquel nous faisions allusion plus haut. En faisant cet examen, on pourra même s'apercevoir d'une chose qui, assurément, semblerait aujourd'hui tout à fait extraordinaire à certains s'ils étaient capables de s'en rendre compte : c'est que les empêchements à l'initiation, dans la Maçonnerie, coïncident presque entièrement avec ce que sont, dans l'Église catholique, les empêchements à l'ordination.

Ce dernier point est encore de ceux qui, pour être bien compris, appellent quelque commentaire, car on pourrait, à première vue, être tenté de supposer qu'il y a là une certaine confusion entre des choses d'ordre différent, d'autant plus que nous avons souvent insisté sur la distinction essentielle qui existe entre les deux domaines initiatiques et religieux, et, par conséquent, entre les rites qui se rapportent respectivement à l'un et à l'autre. Cependant, il n'est pas besoin de réfléchir bien longuement pour comprendre qu'il doit y avoir des lois générales conditionnant l'accomplissement des rites, de quelque ordre qu'ils soient, puisqu'il s'agit toujours, en somme, de la mise en œuvre de certaines influences spirituelles,

quoique le but en soit naturellement différent suivant les cas. D'un autre côté, on pourrait aussi objecter que, dans le cas de l'ordination, il s'agit proprement de l'aptitude à remplir certaines fonctions, tandis que, pour ce qui est de l'initiation, nous avons au contraire insisté précédemment sur le fait que les qualifications requises pour la recevoir sont distinctes de celles qui peuvent être nécessaires pour exercer en outre une fonction dans une organisation initiatique (fonction concernant principalement la transmission de l'influence spirituelle) ; et il est exact que ce n'est pas à ce point de vue des fonctions qu'il faut se placer pour que l'analogie soit véritablement applicable. Ce qu'il faut considérer, c'est que, dans une organisation religieuse du type de celle du Catholicisme, le prêtre seul accomplit activement les rites, alors que les laïques n'y participent qu'en mode « réceptif » ; par contre, l'activité dans l'ordre rituélique constitue toujours, et sans aucune exception, un élément essentiel de toute méthode initiatique, de telle sorte que cette méthode implique nécessairement la possibilité d'exercer une telle activité. C'est donc, en définitive, cet accomplissement actif des rites qui exige, en dehors de la qualification proprement intellectuelle, certaines qualifications secondaires, variables en partie suivant le caractère spécial que revêtent ces rites dans telle ou telle forme initiatique, mais parmi lesquelles l'absence de certains défauts corporels joue toujours un rôle important, soit en tant que ces défauts font directement obstacle à l'accomplissement des rites, soit en tant qu'ils sont le signe extérieur de défauts correspondants dans les éléments subtils de l'être. C'est là surtout que nous voulions en arriver dans cette partie de notre exposé ; et, au fond, ce qui paraît s'y rapporter plus spécialement à un cas particulier, celui de l'initiation maçonnique, n'a été pour nous que le moyen le plus commode d'introduire ces considérations, qu'il nous restera encore à rendre plus précises à l'aide de quelques exemples déterminés d'empêchements dus à des défauts corporels ou à des défauts psychiques manifestés sensiblement par ceux-ci.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 197, p. 185-192, mai 1936

L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY

L'histoire des organisations initiatiques est souvent fort difficile à éclaircir, et cela se comprend facilement par la nature même de ce dont il s'agit, car il y a là trop d'éléments qui échappent nécessairement aux moyens d'investigation dont disposent les historiens ordinaires. Il n'ya même pas besoin, pour s'en rendre compte, de remonter à des époques très reculées ; il suffit de considérer le XVIII^e^ siècle, où l'on voit, coexistant encore avec les manifestations de l'esprit moderne dans ce qu'il a de plus profane et de plus antitraditionnel, ce qui semble bien être les derniers vestiges de divers courants initiatiques ayant existé jadis dans le monde occidental, et au cours duquel apparaissent des personnages qui ne sont pas moins énigmatiques que les organisations auxquelles ils se rattachaient ou qu'ils ont inspirées. Un de ces personnages est Martines de Pasqually ; et, à propos des ouvrages publiés en ces dernières années sur lui et sur son Ordre des Élus Coëns par MM. R. Le Forestier et P. Vulliaud, nous avons eu déjà l'occasion de remarquer combien de points de sa biographie demeuraient obscurs en dépit de tous les documents mis au jour[1]. M. Gérard van Rijnberk vient encore de faire paraître sur ce sujet un autre livre[2], qui contient également une documentation intéressante et en grande partie inédite ; mais devons-nous dire que, malgré cela, ce livre pose peut-être encore plus de questions qu'il n'en résout[3] ?

L'auteur fait d'abord remarquer l'incertitude qui règne sur le nom même de Martines, et il énumère les multiples variantes qu'on trouve dans les écrits où il en est question ; il est vrai qu'il ne faut pas attacher à ces différences une importance excessive, car, au XVIII^e^ siècle, on ne respectait guère l'orthographe des noms propres ; mais il ajoute : « quant à l'homme lui-même qui, mieux que tout autre, aurait dû connaître l'orthographe exacte de son propre nom ou de son pseudonyme de chef d'initiation, il a toujours signé : Don Martines de Pasqually (une seule fois : de Pasqually de La Tour). Dans l'unique acte authentique que l'on connaît, l'acte de baptême de son fils, son nom est ainsi formulé : Jaques Delivon Joacin Latour de La Case, don Martinets de Pasqually ». Il est inexact que l'acte en question, qui a été publié par Papus[4], soit « l'unique acte authentique que l'on connaît », car deux autres, qui ont sans doute échappé à l'attention de M. van Rijnberk, ont été publiés

[1] *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns* (n° de décembre 1929) ; *À propos des « Rose-Croix lyonnais »* (n° de janvier 1930).
[2] *Un thaumaturge au XVIIIe siècle : Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre* (Félix Alcan, Paris).
[3] Signalons incidemment une petite erreur : M. van Rijnberk, en parlant de ses prédécesseurs, attribue à M. René Philipon les notices historiques signées « un Chevalier de la Rose Croissante » et servant de préfaces aux éditions du *Traité de la Réintégration des Êtres* de Martines de Pasqually et des *Enseignements secrets de Martines de Pasqually* de Franz von Baader publiées dans la « Bibliothèque Rosicrucienne ». Etonné de cette affirmation, nous avons posé la question à M. Philipon lui-même ; celui-ci nous a répondu qu'il a seulement traduit l'opuscule de von Baader, et que, comme nous le pensions, les deux notices en question sont en réalité d'Albéric Thomas.
[4] *Martines de Pasqually*, p. 10-11.

ici même[1] : l'acte de mariage de Martines, et le « certificat de catholicité » qui lui fut délivré lors de son départ pour Saint-Domingue. Le premier porte : « Jaque Delyoron Joachin Latour De la Case Martines Depasqually, fils légitime de feu M^re^ Delatour de la Case et de dame Suzanne Dumas de Rainau[2] » ; et le second porte simplement : « Jacques Pasqually de Latour » ; quant à la signature de Martines lui-même, elle est, sur le premier, « Don Martines Depasqually », et, sur le second, « Depasqually de la Tour ». Le fait que son père, dans l'acte de mariage, est nommé simplement « Delatour de la Case » (de même d'ailleurs que son fils dans l'acte de baptême, bien qu'une note marginale l'appelle « de Pasqually », sans doute parce que ce nom était plus connu), paraît venir à l'appui de ce qu'écrit ensuite M. van Rijnberk : « On serait tenté d'en déduire que son véritable nom était de La Case, ou de Las Cases, et que « Martines de Pasqually » n'a été qu'un hiéronyme. »

Seulement, ce nom de La Case ou de Las Cases, qui peut être une forme francisée du nom espagnol de Las Casas, soulève encore d'autres questions ; et, tout d'abord, il faut remarquer que le second successeur de Martines comme « Grand Souverain » de l'Ordre des Élus Coëns (le premier ayant été Caignet de Lestère) s'appelait Sébastien de Las Casas ; y avait-il quelque parenté entre lui et Martines ? La chose n'a rien d'impossible : il était de Saint-Domingue, et Martines s'était rendu dans cette île pour y recueillir un héritage, ce qui peut faire supposer qu'une partie de sa famille s'y était établie[3]. Mais il y a encore autre chose de beaucoup plus étrange : L.-Cl. de Saint-Martin, dans son *Crocodile*, met en scène un « Juif espagnol » nommé Eléazar, auquel il prête visiblement beaucoup de traits de son ancien maître Martines ; or voici en quels termes cet Eléazar explique les raisons pour lesquelles il avait été obligé de quitter l'Espagne et de se réfugier en France : « J'avois à Madrid un ami chrétien, appartenant à la famille de Las-Casas, à laquelle j'ai, quoique indirectement, les plus grandes obligations. Après quelques prospérités dans le commerce, il fut soudainement ruiné de fond en comble par une banqueroute frauduleuse. Je vole à l'instant chez lui, pour prendre part à sa peine, et lui offrir le peu de ressources dont ma médiocre fortune me permettoit de disposer ; mais ces ressources étant trop légères pour le mettre au pair de ses affaires, je cédai à l'amitié que je lui portois, et je me laissai entraîner à ce mouvement, jusqu'à faire usage de quelques moyens particuliers, qui m'aidèrent à découvrir bientôt la fraude de ses expoliateurs, et même l'endroit caché où ils avoient déposé les richesses qu'ils lui avoient enlevées. Par ces mêmes moyens, je lui procurai la facilité de recouvrer tous ses trésors, et de les faire revenir chez lui,

[1] *Le mariage de Martines de Pasqually* (n° de janvier 1930).
[2] On remarque qu'il y a ici Delyoron, alors que l'acte de baptême porte Delivon (ou peut-être Delivron) : ce nom, étant intercalé entre deux prénoms, ne semble d'ailleurs pas être un nom de famille. D'autre part, il est à peine besoin de rappeler que la séparation des particules (qui ne constituent pas forcément un signe nobiliaire) était alors tout à fait facultative.
[3] Il est vrai qu'il y avait aussi à Saint-Domingue des parents de sa femme, de sorte qu'il se pourrait que l'héritage fût venu de ce côté ; cependant, la lettre publiée par Papus (*Martines de Pasqually*, p. 58) sans être parfaitement claire, est bien plutôt en faveur de l'autre hypothèse, car il n'apparaît pas que ses deux beaux-frères qui étaient à Saint-Domingue aient un intérêt quelconque dans la « donation » qui lui avait été faite.

sans que même ceux qui les lui avoient ravis pussent soupçonner qui que ce fût de les en avoir dépouillés à leur tour. J'eus tort, sans doute, de faire usage de ces moyens pour un pareil objet, puisqu'ils ne doivent s'appliquer qu'à l'administration des choses qui ne tiennent point aux richesses de ce monde ; aussi j'en fus puni. Mon ami, instruit dans une foi timide et ombrageuse, soupçonna du sortilège dans ce que je venais de faire pour lui ; et son zèle pieux l'emportant sur sa reconnaissance, comme mon zèle officieux l'avoit emporté sur mon devoir, il me dénonça à son église, à la fois comme sorcier et comme juif. Sur-le-champ, les inquisiteurs en sont instruits ; je suis condamné au feu, avant même d'être arrêté, mais au moment où l'on se met en devoir de me poursuivre, je suis averti par cette même voie particulière du sort qui me menace ; et sans délai, je me réfugie dans votre patrie[1]. »

Sans doute, il y a dans le *Crocodile* beaucoup de choses purement fantaisistes, où il serait bien difficile de voir des allusions précises à des événements et à des personnages réels ; il n'en est pas moins fort invraisemblable que le nom de Las Casas se retrouve là par l'effet d'un simple hasard. C'est pourquoi nous avons cru intéressant de reproduire le passage en entier, malgré sa longueur : quels rapports pouvait-il y avoir au juste entre le Juif Eléazar, qui ressemble tant à Martines par les « pouvoirs » et la doctrine qui lui sont attribués, et la famille de Las Casas, et quelle pouvait être la nature des « grandes obligations » qu'il avait à celle-ci ? Pour le moment, nous ne faisons que formuler ces questions, sans prétendre y apporter une réponse quelconque ; nous verrons si la suite nous permet d'en envisager une plus ou moins plausible[2].

Passons à d'autres points de la biographie de Martines, qui ne réservent pas moins de surprises : M, van Rijnberk dit qu'« on ignore complètement l'année et le lieu de sa naissance » ; mais il fait remarquer que Willermoz écrit au baron de Türkheim que Martines est mort « avancé en âge » ; et il ajoute : « Au moment où Willermoz écrivit cette phrase, il avait lui-même 91 ans ; comme les hommes ont la tendance générale d'évaluer l'âge des autres mortels selon une mesure qui s'accroît avec leurs propres années, on ne doit point douter que l'âge avancé attribué à Martines par le nonagénaire Willermoz ne devait guère atteindre moins de 70 ans. Comme Martines est mort en 1774, il doit être né tout au plus dans les dix premières années du XVIII^{e} siècle ». Aussi penche-t-il pour l'hypothèse de Gustave Bord, qui fait naître Martines vers 1710 ou 1715 ; mais, même en prenant la première date, cela le ferait mourir à 64 ans, ce qui, à vrai dire, n'est pas encore un âge « avancé », surtout par rapport à celui de Willermoz… Et puis, malheureusement, un des documents dont M. van Rijnberk ne paraît pas avoir eu connaissance, donne à cette hypothèse un démenti formel : le « certificat de

[1] *Le Crocodile*, chant 23.

[2] Encore un rapprochement bizarre : Saint-Martin représente Las Casas, l'ami du Juif Eléazar, comme ayant été spolié de ses trésors ; Martines dans la lettre que nous avons déjà mentionnée, dit : « On m'a fait dans ce pays-là (c'est-à-dire à Saint-Domingue) une donation d'un grand bien que je vais retirer des mains d'un homme qui le retient injustement » ; et il se trouve que cette lettre à été écrite, sous la dictée de Martines, par Saint-Martin lui-même.

catholicité » a été délivré en 1772 à M. Jacques Pasqually de Latour, écuyer, né à Grenoble, âgé de 45 ans » ; il faudrait conclure de là qu'il est né vers 1727 ; et, s'il est mort à Saint-Domingue deux ans plus tard, en 1774, il n'atteignit que l'âge bien peu « avancé » de 47 ans !

Ce même document confirme en outre que, comme beaucoup l'avaient déjà dit, mais contrairement à l'avis de M. van Rijnberk qui se refuse à l'admettre, Martines est né à Grenoble. Cela ne s'oppose d'ailleurs pas, évidemment, à ce qu'il ait été d'origine espagnole, puisque, parmi toutes celles qu'on a voulu lui assigner, c'est en faveur de celle-là qu'il semble y avoir le plus d'indices, y compris, bien entendu, le nom même de Las Casas ; mais il faudrait alors admettre que son père était déjà établi en France avant sa naissance, et que peut-être même c'est en France qu'il s'était marié. Ceci trouve d'ailleurs une confirmation dans l'acte de mariage de Martines, car le nom de sa mère, tel qu'il y est indiqué, « dame Suzanne Dumas de Rainau », ne peut guère, à ce qu'il nous semble, être autre chose qu'un nom français, tandis que celui de « Delatour de la Case » peut être simplement francisé. Au fond, la seule raison vraiment sérieuse qu'on puisse avoir de douter que Martines soit né en France (car on ne peut guère prendre en considération les assertions contradictoires des uns et des autres, qui ne représentent toutes que de simples suppositions), ce sont les particularités de langage qu'on relève dans ses écrits ; mais, en somme, ce fait peut très bien s'expliquer en partie par l'éducation reçue d'un père espagnol, et en partie aussi par les séjours qu'il fit probablement en divers pays ; nous reviendrons plus tard sur ce dernier point.

Par une coïncidence assez curieuse, et qui ne contribue guère à simplifier les choses, il parait établi qu'il y avait à Grenoble, à la même époque, une famille dont le nom était réellement Pascalis ; mais Martines, à en juger par les noms portés sur les actes qui le concernent, doit lui avoir été complètement étranger. Peut-être est-ce à cette famille qu'appartenait l'ouvrier carrossier Martin Pascalis, qu'on a appelé aussi Martin Pascal ou même Pascal Martin (car, là-dessus non plus, on n'est pas très bien fixé), si toutefois celui-ci est bien véritablement un personnage distinct, et si ce n'est pas tout simplement Martines lui-même qui, à un certain moment, dut exercer ce métier pour vivre, car, apparemment, sa situation de fortune ne fut jamais très brillante ; c'est là encore une chose qui semble n'avoir jamais été éclaircie d'une façon bien satisfaisante.

D'autre part, beaucoup ont pensé que Martines était Juif ; il ne l'était certainement pas de religion, puisqu'il est surabondamment prouvé qu'il était catholique ; mais il est vrai que, comme le dit M. van Rijnberk, « cela ne préjuge en rien de la question de race ». Il y a bien en effet, dans la vie de Martines, quelques indices qui pourraient tendre à faire supposer qu'il était d'origine juive, mais qui n'ont pourtant rien de décisif, et qui peuvent tout aussi bien s'expliquer par des affinités d'un tout autre genre qu'une communauté de race. Franz von Baader dit que Martines fut « à la fois juif et chrétien » ; cela ne rappelle-t-il pas les rapports du Juif Eléazar avec la famille chrétienne de Las Casas ? Mais le fait même de

présenter Eléazar comme un « Juif espagnol » peut très bien être une allusion, non pas à l'origine personnelle de Martines, mais à l'origine de sa doctrine, dans laquelle, en effet, les éléments judaïques prédominent incontestablement.

Quoi qu'il en soit, il reste toujours, dans la biographie de Martines, un certain nombre d'incohérences et de contradictions, parmi lesquelles la plus frappante est sans doute celle qui se rapporte à son âge ; mais peut-être M. van Rijnberk indique-t-il la solution, sans s'en douter, en suggérant que « Martines de Pasqually » était un « hiéronyme », c'est-à-dire un nom initiatique. En effet, pourquoi ce même « hiéronyme » n'aurait-il pas servi, comme cela s'est produit dans d'autres cas similaires, à plusieurs individualités différentes ? Et qui sait même si les « grandes obligations » que le personnage que Saint-Martin appelle le Juif Eléazar avait à la famille de Las Casas n'étaient pas dues à ce que celle-ci avait fourni, d'une façon ou d'une autre, une sorte de « couverture » à son activité initiatique ? Il serait sans doute imprudent de vouloir préciser davantage ; nous verrons cependant si ce qu'on peut savoir de l'origine des connaissances de Martines ne serait pas susceptible d'apporter encore quelques nouveaux éclaircissements.

(*À suivre*).

René Guénon.

LES REVUES

— Dans les *Acta Orientalia* (vol. XIV), M. A. M. Hocart publie un article intitulé *The Basis Of Caste*, où il déclare nettement que, pour comprendre une institution comme celle dont il s'agit, il est nécessaire, au lieu de s'en rapporter à certaines idées préconçues, de se placer au point de vue même du peuple auquel elle appartient ; cela nous change fort heureusement de l'attitude habituelle des orientalistes ! S'appuyant sur les observations qu'il a faites à Ceylan, il montre que la caste, quelle qu'elle soit, est surtout liée à des éléments d'ordre rituel ; mais peut-être, quand il parle à ce propos de « sacerdoce », y a-t-il dans cette explication quelque chose d'un peu inexact. La vérité est qu'il s'agit là du caractère « sacré » que revêt toute fonction et même tout métier dans une organisation sociale traditionnelle, ainsi que nous l'avons souvent expliqué ; et cela confirme bien encore que le « profane » n'est rien d'autre que le produit d'une simple dégénérescence.

— *Le Larousse mensuel* (numéro de mars) contient un article sur *La Religion et la Pensée chinoises* ; ce titre même est bien caractéristique des ordinaires confusions occidentales. Cet article paraît inspiré pour une bonne part des travaux de M. Granet, mais non pas dans ce qu'ils ont de meilleur, car, dans un semblable « raccourci », la documentation est forcément bien réduite, et il reste surtout les interprétations contestables. Il est plutôt amusant de voir traiter de « croyances » les connaissances traditionnelles de la plus scientifique précision, ou encore affirmer que « la sagesse chinoise reste étrangère aux préoccupations métaphysiques »… parce qu'elle n'envisage pas le dualisme cartésien de la matière et de l'esprit et ne prétend pas opposer l'homme à la nature ! Il est à peine besoin de dire, après cela, que le Taoïsme est particulièrement mal compris : on s'imagine y trouver toute sorte de choses, excepté la doctrine purement métaphysique qu'il est essentiellement en réalité…

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro de février), étude sur la Grande Loge d'Athol, dite des « Anciens », qui fut organisée en 1751, probablement par des Maçons irlandais résidant à Londres, et à laquelle se joignirent des membres des Loges anglaises demeurées indépendantes après la fondation de la Grande Loge d'Angleterre et opposées aux innovations introduites par celle-ci, qui fut dite des « Modernes » pour cette raison ; l'union des deux Grandes Loges rivales ne se fit qu'en 1813.

— Dans le *Symbolisme* (numéro de mars), Albert Lantoine écrit une assez curieuse *Apologie pour les Jésuites*, faisant remarquer que les accusations que certains lancent contre ceux-ci sont tout à fait semblables à celles que d'autres dirigent contre la Maçonnerie. — Sous le titre *La Flamme ne meurt pas*, Marius Lepage fait quelques réflexions sur l'état présent de la Maçonnerie ; il y cite notamment un passage de ce que nous avons écrit à propos d'un article publié dans le *Mercure de France*, mais il ne semble pas qu'il en ait entièrement saisi le sens :

pourquoi penser que la question que nous posions à la fin fasse nécessairement appel à « un homme » ? — G. Persigout étudie *La Caverne, image et porte souterraine du Monde* ; il signale très justement le caractère de sanctuaires des cavernes préhistoriques, et il y voit un rapport avec l'origine du culte des pierres sacrées ; mais il y aurait encore bien d'autres choses à dire sur ces questions, et peut-être aurons-nous à y revenir quelque jour.

Études Traditionnelles — N^o^ 198, p. 201-206, juin 1936

DES QUALIFICATIONS INITIATIQUES

(*Suite*[1])

Si nous considérons les infirmités ou les simples défauts corporels en tant que signes extérieurs de certaines imperfections d'ordre psychique, il conviendra de faire une distinction entre les défauts que l'être présente dès sa naissance, ou qui se développent naturellement chez lui, au cours de son existence, comme des conséquences d'une certaine prédisposition, et ceux qui sont simplement le résultat de quelque accident. Il est évident, en effet, que les premiers traduisent quelque chose qui peut être regardé comme plus strictement inhérent à la nature même de l'être, et qui, par conséquent, est plus grave au point de vue où nous nous plaçons, bien que d'ailleurs, rien ne pouvant arriver à un être qui ne corresponde réellement à quelque élément plus ou moins essentiel de sa nature, les infirmités d'origine apparemment accidentelle elles-mêmes ne puissent pas être regardées comme entièrement indifférentes à cet égard. D'un autre côté, si l'on considère ces mêmes défauts comme obstacles directs à 1'accomplissement des rites ou à leur action effective sur l'être, la distinction que nous venons d'indiquer n'a plus à intervenir ; mais il doit être bien entendu que certains défauts qui ne constituent pas de tels obstacles n'en sont pas moins, pour la première raison, des empêchements à l'initiation, et même parfois des empêchements d'un caractère plus absolu, car ils expriment une « déficience » intérieure rendant l'être impropre à toute initiation, tandis qu'il peut y avoir des infirmités faisant seulement obstacle à l'efficacité des méthodes « techniques » particulières à telle ou telle forme initiatique.

Certains pourront s'étonner que nous disions que les infirmités accidentelles ont aussi une correspondance dans la nature même de l'être qui en est atteint ; nous les renverrons aux considérations que nous avons exposées précédemment sur les rapports de l'être avec l'ambiance dans laquelle il se manifeste[2], car c'en est là en somme une conséquence directe. Comme nous l'avons dit alors, toutes les relations entre les êtres manifestés dans un même monde, ou, ce qui revient au même, toutes leurs actions et réactions réciproques, ne peuvent être réelles que si elles sont l'expression de quelque chose qui appartient à la nature de chacun de ces êtres. En d'autres termes, tout ce qu'un être subit, aussi bien que tout ce qu'il fait, constituant une « modification de lui-même, doit nécessairement correspondre à quelqu'une des possibilités qui sont impliquées dans sa nature, de telle sorte qu'il ne peut rien y avoir qui soit purement accidentel, si l'on entend ce mot au sens d'« extrinsèque » comme on le fait communément. Toute la différence n'est donc ici qu'une différence de degré : il y a des modifications qui représentent quelque chose de plus important ou de plus profond que d'autres ; il y a donc, en quelque sorte, des

[1] Voir n^os^ 196, avril, et 197, mai.
[2] *L'être et le milieu*, n^o^ de décembre 1935.

valeurs hiérarchiques à observer sous ce rapport parmi les diverses possibilités du domaine individuel ; mais, à rigoureusement parler, rien n'est indifférent ou dépourvu de signification, parce que, au fond, un être ne peut recevoir du dehors que de simples « occasions » pour la réalisation, en mode manifesté, des virtualités qu'il porte tout d'abord en lui-même.

Il peut aussi sembler étrange, à ceux qui s'en tiennent aux apparences, que certaines infirmités peu graves au point de vue extérieur aient été toujours et partout considérées comme un empêchement à l'initiation ; un cas typique de ce genre est celui du bégaiement. En réalité, il suffit de réfléchir tant soit peu pour se rendre compte que, dans ce cas, on trouve précisément à la fois l'une et l'autre des deux raisons que nous avons mentionnées ;; et en effet, tout d'abord, il y a le fait que la « technique » rituelle comporte presque toujours la prononciation de certaines formules verbales, prononciation qui doit naturellement être avant tout correcte pour être valable, ce que le bégaiement ne permet pas à ceux qui en sont affligés. D'autre part, il y a dans une semblable infirmité le signe manifeste d'une certaine « dérythmie » de l'être, s'il est permis d'employer ce mot ; et d'ailleurs les deux choses sont ici étroitement liées, car l'emploi même des formules auxquelles nous venons de faire allusion n'est proprement qu'une des applications de la « science du rythme » à la méthode initiatique, de sorte que l'incapacité à les prononcer correctement dépend en définitive de la « dérythmie » interne de l'être.

Cette « dérythmie » n'est elle-même qu'un cas particulier de désharmonie ou de déséquilibre dans la constitution de l'individu ; et l'on peut dire, d'une façon générale, que toutes les anomalies corporelles qui sont des marques d'un déséquilibre plus ou moins accentué, si elles ne sont pas forcément toujours des empêchements absolus (car il y a évidemment là bien des degrés à observer), sont tout au moins des indices défavorables chez un candidat à l'initiation. Il peut d'ailleurs se faire que de telles anomalies, qui ne sont pas proprement des infirmités, ne soient pas de nature à s'opposer à l'accomplissement du travail rituélique, mais que cependant, si elles atteignent un degré de gravité indiquant un déséquilibre profond et irrémédiable, elles suffisent à elles seules à disqualifier définitivement le candidat, conformément à ce que nous avons déjà expliqué plus haut. Telles sont, par exemple, des dissymétries notables du visage ou des membres ; mais, bien entendu, s'il ne s'agissait que de très légères dissymétries, elles ne pourraient même pas être considérées véritablement comme une anomalie, car, en fait, il n'y à sans doute personne qui présente en tout point une exacte symétrie corporelle. Ceci peut d'ailleurs s'interpréter comme signifiant que, dans l'état actuel de l'humanité tout au moins, aucun individu n'est parfaitement équilibré sous tous les rapports ; et, effectivement, la réalisation du parfait équilibre de l'individualité, impliquant la complète neutralisation de toutes les tendances opposées qui agissent en elle, donc la fixation en son centre même, seul point où ces oppositions cessent de se manifester, équivaut par là même, purement et simplement, à la restauration de l'« état primordial ». On voit donc qu'il ne faut rien exagérer, et que, s'il y a des individus qui sont qualifiés pour l'initiation, ils le

sont malgré un certain état de déséquilibre relatif qui est inévitable, mais que précisément l'initiation pourra et devra atténuer si elle produit un résultat effectif, et même faire disparaître si elle arrive à être poussée jusqu'au degré qui correspond à la perfection des possibilités individuelles, c'est-à-dire jusqu'au terme des « petits mystères ».

Nous pouvons aussi, à cette occasion, faire en passant une remarque assez curieuse : c'est que certaines disqualifications initiatiques, surtout du genre de celles dont nous venons de parler en dernier lieu, peuvent en même temps représenter des qualifications en sens contraire, c'est-à-dire à l'égard de la « contre-initiation ». On pourra s'en faire une idée si l'on remarque, par exemple, l'importance attribuée aux dissymétries corporelles dans certaines descriptions de l'Antéchrist ; même si ces descriptions sont surtout symboliques, elles n'en sont pas moins significatives sous ce rapport, puisque cela suppose essentiellement que ces dissymétries sont les marques visibles de la nature même de l'être auquel elles sont attribuées ; et il est évident que l'Antéchrist doit être considéré comme synthétisant en lui toutes les puissances de la « contre-initiation ». Cela se comprend d'ailleurs facilement, car celle-ci, allant au rebours de l'initiation, par définition même, va par conséquent dans le sens d'un accroissement du déséquilibre des êtres, dont le terme extrême est la « désintégration » à laquelle nous avons eu déjà parfois à faire allusion ; mais ce n'est pas le lieu d'y insister davantage, puisque, bien entendu, ce n'est pas de la « contre-initiation » ni des mystères du « Satellite sombre » que nous entendons traiter présentement.

Nous devons encore faire remarquer qu'il est certains défauts qui, sans être tels qu'ils s'opposent à une initiation virtuelle, peuvent l'empêcher de devenir effective ; il va de soi, d'ailleurs, que c'est ici surtout qu'il y aura lieu de tenir compte des différences de méthodes qui existent entre les diverses formes initiatiques ; mais, dans tous les cas, il y aura des conditions de cette sorte à considérer dès lors qu'on entendra passer du « spéculatif » à l'« opératif ». Un des cas les plus généraux, dans cet ordre, sera notamment celui des défauts qui, comme certaines déviations de la colonne vertébrale, nuisent à la circulation normale des courants subtils dans l'organisme ; il est à peine besoin, en effet, de rappeler le rôle important que jouent ces courants dans la plupart des processus de réalisation, à partir de leur début même, et tant que les possibilités individuelles ne sont pas dépassées. Il convient d'ajouter, pour éviter toute méprise à cet égard, que, si la mise en action de ces courants est accomplie consciemment dans certaines méthodes, il en est d'autres où il n'en est pas ainsi, mais où cependant cette action n'en existe pas moins effectivement et n'en est même pas moins importante en réalité ; l'examen approfondi de certaines particularités rituéliques, de certains « signes de reconnaissance » par exemple (qui sont en même temps tout autre chose quand on les comprend vraiment), pourrait fournir là-dessus des indications très nettes, bien qu'assurément inattendues pour qui n'est pas habitué à considérer les choses à ce point de vue qui est proprement celui de la « technique » initiatique.

Comme il faut nous borner, nous nous contenterons de ces quelques exemples, peu nombreux sans doute, mais choisis à dessein parmi ceux qui correspondent aux cas les plus caractéristiques et les plus instructifs, de façon à faire comprendre le mieux possible ce dont il s'agit véritablement ; il serait en somme peu utile, sinon tout à fait fastidieux, de les multiplier indéfiniment. Si nous avons tant insisté sur le côté corporel des qualifications initiatiques, c'est qu'il est certainement celui qui risque d'apparaître le moins clairement aux yeux de beaucoup, celui que nos contemporains sont généralement le plus disposés à méconnaître, donc celui sur lequel il y à d'autant plus lieu d'attirer spécialement leur attention. C'est aussi qu'il y avait là une occasion de montrer une fois de plus combien tout ce qui concerne l'initiation est loin des simples théories plus ou moins vagues et nébuleuses que voudraient y voir tant de gens qui, par un effet trop commun de la confusion moderne, ont la prétention de parler de choses dont ils n'ont pas la moindre connaissance réelle, mais qu'ils n'en croient que plus facilement pouvoir « reconstruire » au gré de leur imagination.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N^o 198, p. 230-238, juin 1936

L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY

(*Suite*)

Dans la même lettre, datée de juillet 1821, où Willermoz affirme que Martines est mort « avancé en âge », il y a un autre passage digne de remarque, d'après lequel l'initiation aurait été transmise à Martines par son père lui-même : « Dans son Ministère, il avait succédé à son père, homme savant, distinct et plus prudent que son fils, ayant peu de fortune et résidant en Espagne. Il avait placé son fils Martines encore jeune dans les gardes wallonnes, où il eut une querelle qui provoqua un duel dans lequel il tua son adversaire ; il fallait s'enfuir promptement, et le père se hâta de le consacrer son successeur avant son départ. Après une longue absence, le père, sentant approcher sa fin, fit promptement revenir le fils et lui remit les dernières ordinations ». À vrai dire, cette histoire des gardes wallonnes, dont il a été impossible de trouver aucune confirmation par ailleurs, nous paraît assez suspecte, surtout si elle devait, comme le dit M. van Rijnberk, « impliquer que Martines était né en Espagne », ce qui n'est cependant pas absolument évident ; il ne s'agit d'ailleurs pas là d'un point sur lequel Willermoz ait pu apporter un témoignage direct, car il déclare ensuite qu'il « n'a connu le fils qu'en 1767 à Paris, longtemps après la mort du père[1] ». Quoi qu'il en soit de cette question secondaire, il reste l'assertion que Martines aurait reçu de son père non seulement l'initiation, mais même la transmission de certaines fonctions initiatiques, car le mot « ministère » ne peut guère s'interpréter autrement ; et, à ce propos, M. van Rijnberk signale une lettre écrite en 1770 par le Maçon Falcke, et dans laquelle on lit ceci : « Martinez Pasqualis, un Espagnol, prétend posséder les connaissances secrètes comme un héritage de sa famille, qui habite l'Espagne et les posséderait ainsi depuis trois cents ans ; elle les aurait acquises de l'Inquisition, auprès de laquelle ses ancêtres auraient servi ». Il y a ici une forte invraisemblance, car on ne voit vraiment pas quel dépôt initiatique l'Inquisition aurait jamais pu posséder et communiquer ; mais rappelons que, dans le passage du *Crocodile* que nous avons reproduit, c'est Las Casas qui dénonce à l'Inquisition son ami le Juif Eléazar,

[1] Cette année 1767 est celle même du mariage de Martines : il est donc très probable que les deux frères domiciliés à Saint-Domingue, pour lesquels il serait venu alors à Paris solliciter la croix de Saint-Louis, ne sont autres en réalité que les deux beaux-frères « puissamment riches » dont il est question, comme nous l'avons déjà dit, dans la lettre des 17 et 30 avril 1772 citée par Papus (*Martines de Pasqually*, p. 58). Cela est d'ailleurs encore confirmé par le fait que, dans une autre lettre du 1^er^ novembre 1771, on trouve cette phrase : « Je vous fais part que j'ai enfin obtenu la croix de Saint-Louis de mon beau-frère » (*ibid.*, p. 55) ; il ne l'avait donc pas, tout au moins pour l'un d'eux, obtenue immédiatement en 1767, contrairement à ce qu'écrit Willermoz, dont la mémoire a assurément bien pu le tromper sur ce point ; il est étonnant que M. van Rijnberk n'ait pas songé à faire ces rapprochements, qui nous paraissent élucider suffisamment cette question, du reste tout à fait accessoire.

précisément à cause des connaissances secrètes de celui-ci ; ne dirait-on pas qu'il y a là encore quelque chose qui a été brouillé à dessein[1] ?

Maintenant, on pourrait assurément se demander ceci : quand Martines, ou le personnage que Willermoz connut sous ce nom à partir de 1767, parle de son père, faut-il l'entendre littéralement, ou bien ne s'agit-il pas plutôt uniquement de son « père spirituel », quel qu'ait pu être celui-ci ? On peut fort bien, en effet, parler de « filiation » initiatique, et il est évident qu'elle ne coïncide pas forcément avec la filiation au sens ordinaire de ce mot ; on pourrait même peut-être évoquer, encore ici, la dualité de Las Casas et du Juif Eléazar… Il faut dire cependant qu'une transmission initiatique héréditaire, impliquant même en outre l'exercice d'une certaine fonction, ne représenterait pas un cas tout à fait exceptionnel ; mais, en l'absence de données suffisantes, il est bien difficile de décider si ce cas fut effectivement celui de Martines. Tout au plus pourrait-on trouver un indice, en faveur de l'affirmative, dans certaines particularités concernant la succession de Martines ; celui-ci donna à son fils aîné, aussitôt après le baptême, la première consécration dans la hiérarchie des Élus Coëns, ce qui peut faire penser qu'il le destinait à devenir son successeur. Ce fils disparut à l'époque de la Révolution, et Willermoz dit n'avoir pas pu savoir ce qu'il était devenu ; quant au second, chose encore plus singulière, on connaît la date de sa naissance, mais il n'en fut plus jamais fait mention par la suite. En tout cas, quand Martines mourut en 1774, le fils aîné était certainement vivant ; ce n'est cependant pas lui qui lui succéda comme « Grand Souverain », mais Caignet de Lestère, puis, quand celui-ci mourut à son tour en 1778, Sébastien de Las Casas ; que devient, dans ces conditions, l'idée d'une transmission héréditaire ? Le fait que le fils était trop jeune pour pouvoir remplir ces fonctions (il n'avait que six ans) ne saurait d'ailleurs être invoqué, car Martines aurait fort bien pu lui désigner un substitut jusqu'à sa majorité, et on ne voit pas qu'il en ait jamais été question. Pourtant, ce qui est encore curieux, il semble bien d'autre part qu'il y ait eu quelque parenté entre Martines et ses deux successeurs ; en effet, il parle dans une lettre de « son cousin Cagnet », qui, en tenant compte des variations orthographiques habituelles à l'époque, doit être le même que Caignet de Lestère[2] ; et, quant à Sébastien de Las Casas, nous avons déjà indiqué qu'une telle parenté était suggérée par son nom même ; mais, de toute façon, cette transmission à des parents plus ou moins éloignés, alors qu'il existait un héritier direct, ne peut guère être assimilée à la « succession dynastique » dont parle M. van Rijnberk, et à laquelle il attribue même « une certaine importance ésotérique » que nous ne nous expliquons pas très bien.

Que Martines ait été initié par son père ou par quelqu'un d'autre, ce n'est pas là qu'est la question essentielle, car cela ne jette pas beaucoup de lumière sur ce qui seul importe vraiment au fond : de quelle tradition relevait cette initiation ? Ce qui

[1] Remarquons encore une bizarrerie, dont nous ne prétendons d'ailleurs tirer aucune conséquence : Falcke parle au présent de Martines, qui pourtant devait alors être mort depuis cinq ans déjà.

[2] « Je vous instruis encore que j'ai livré les patentes constitutives à mon cousin Cagnet » (lettre du 1er novembre 1771, citée par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 56).

pourrait peut-être fournir là-dessus quelques indications plus nettes, ce sont les voyages que fit probablement Martines avant le début de son activité initiatique en France ; malheureusement, sur ce point encore, on n'a que des renseignements tout à fait vagues et douteux, et l'assertion même d'après laquelle il serait allé en Orient ne signifie rien de bien défini, d'autant plus que bien souvent, en pareil cas, il ne s'agit que de voyages légendaires ou plutôt symboliques. À ce sujet, M. van Rijnberk estime pouvoir faire état d'un passage du *Traité de la Réintégration des Êtres* où Martines semble dire qu'il est allé en Chine, alors qu'il n'y a rien de tel pour des pays beaucoup moins lointains ; mais ce voyage, s'il a eu lieu réellement, est peut-être le moins intéressant de tous au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, car il est clair que, ni dans les enseignements de Martines ni dans ses « opérations » rituelles, il n'y à rien qui présente le moindre rapport direct avec la tradition extrême-orientale. Il y a cependant, dans une lettre de Martines, cette phrase assez remarquable : « Mon état et ma qualité d'homme véritable m'a toujours tenu dans la position où je suis[1] » ; il semble qu'on n'ait jamais relevé cette expression d'« homme véritable », qui est spécifiquement taoïste, mais qui est sans doute la seule de ce genre qu'on puisse trouver chez Martines[2].

Quoi qu'il en soit, si Martines était né vers 1727, ses voyages ne purent pas durer de bien longues années, même s'il n'y à pas lieu d'en retrancher le temps de son passage supposé aux gardes wallonnes, car son activité initiatique connue commence en 1754, et, à cette date, il n'aurait eu encore que 27 ans[3]. On admet volontiers qu'il dut aller en Espagne, surtout si ses origines familiales l'y rattachaient ; et peut-être aussi en Italie ; c'est très plausible en effet, et il « pu rapporter d'un séjour dans ces deux pays quelques-unes des singularités les plus frappantes de son langage ; mais; à part l'explication de ce détail tout extérieur, cela n'avance pas à grand-chose, car, à cette époque, que pouvait-il bien subsister dans ces pays au point de vue initiatique ? Il faut certainement chercher ailleurs, et, à notre avis, l'indication la plus exacte est celle que donne ce passage d'une note du prince Christian de Hesse-Darmstadt : « Pasquali prétendait que ses connaissances venaient de l'Orient, mais il est à présumer qu'il les avait reçues de l'Afrique », par quoi il faut entendre, selon toute probabilité, les Juifs séphardites établis dans l'Afrique du Nord depuis leur expulsion d'Espagne[4]. Ceci peut en effet expliquer beaucoup de choses : d'abord, la prédominance des éléments judaïques dans la doctrine de Martines ; ensuite, les relations qu'il paraît avoir eues avec les Juifs également séphardites de Bordeaux, aussi bien, comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, que la présentation d'Eléazar comme un « Juif

[1] Extrait publié par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 124.
[2] Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que, quand Martines parle de la Chine, cela doive toujours être pris à la lettre, car, ainsi que l'a signalé M. Le Forestier, il emploie le mot « Chinois » comme une sorte d'anagramme de « Noachites ».
[3] Ceci, bien entendu, sous la réserve que les voyages en question, au lieu d'être attribués entièrement à ce seul personnage, devraient peut-être l'être en partie à son initiateur.
[4] Les trois cents ans dont parle Falcke coïncideraient approximativement avec l'époque où les Juifs furent expulsés d'Espagne ; nous ne voulons cependant pas dire qu'il y ait lieu d'attacher une grande importance à ce rapprochement.

espagnol » par Saint-Martin ; enfin, la nécessité qu'il y avait, pour un travail initiatique à accomplir dans un milieu non juif, de « greffer » pour ainsi dire la doctrine reçue de cette source sur une forme initiatique répandue dans le monde occidental, et qui, au XVIII^{e} siècle, ne pouvait être que la Maçonnerie.

Le dernier point soulève encore d'autres questions sur lesquelles nous allons avoir à revenir ; mais, auparavant, nous devons faire remarquer que le fait même que Martines ne mentionne jamais l'origine exacte de ses connaissances, ou qu'il la rapporte vaguement à l'« Orient », est parfaitement compréhensible : dès lors qu'il ne pouvait transmettre telle quelle l'initiation qu'il avait reçue lui-même, il n'avait pas à en indiquer la provenance, ce qui eût été tout au moins inutile ; il semble que, dans ses lettres, il n'ait jamais fait expressément allusion qu'une seule fois à ses « prédécesseurs », et cela sans y ajouter la moindre précision, donc sans affirmer en somme rien de plus que l'existence d'une transmission initiatique quelconque[1]. Il est bien certain, en tout cas, que la forme de cette initiation n'était pas celle de l'Ordre des Élus Coëns, puisque celui-ci n'existait pas avant Martines lui-même, et que nous le voyons l'élaborer peu à peu, de 1754 à 1774, sans que même il ait jamais pu arriver à finir de l'organiser complètement[2].

Ici se place naturellement la réponse à une objection qui peut venir à la pensée de certains : si Martines était « missionné » par quelque organisation initiatique, comment se fait-il que son Ordre n'ait pas été en quelque sorte tout « préformé » dès le début, avec ses rituels et ses grades, et que, en fait, il soit même toujours resté à l'état d'ébauche imparfaite, sans rien d'arrêté définitivement ? Sans doute, beaucoup des systèmes maçonniques de hauts grades qui virent le jour vers la même époque furent dans le même cas, et certains n'existèrent guère que « sur le papier » ; mais, s'ils représentaient simplement les conceptions particulières d'un individu ou d'un groupe, il n'y a rien d'étonnant à cela, tandis que, pour l'œuvre du représentant autorisé d'une organisation initiatique réelle, les choses, semble-t-il, auraient dû se passer tout autrement. C'est là n'envisager la question que d'une façon assez superficielle ; en réalité, il faut considérer au contraire que la « mission » de Martines comportait précisément le travail d'« adaptation » qui devait aboutir à la formation de l'Ordre des Élus Coëns, travail que ses « prédécesseurs » n'avaient pas eu à faire, parce que, pour une raison ou pour une autre, le moment n'était pas encore venu, et que peut-être même ils n'auraient pas pu faire, nous dirons tout à l'heure pourquoi. Ce travail, Martines ne put le mener entièrement à bonne fin, mais cela ne prouve rien contre ce qui se trouvait au point de départ ; à la vérité, deux causes paraissent avoir concouru à cet échec partiel : il se peut, d'une part, qu'une série de circonstances défavorables ait fait continuellement obstacle à ce que se proposait Martines ; et il se peut aussi, d'autre

[1] « Je n'ai jamais cherché à induire personne en erreur, ni tromper les personnes qui sont venues à moi de bonne foi pour prendre quelques connaissances que mes prédécesseurs m'ont transmises » (cité par Papus, *Martines de Pasqually*, p. 122).

[2] Quand Willermoz dit qu'« il avait succédé à son père dans son ministère », il ne faut donc pas traduire, ainsi que le fait trop hâtivement M. Van Rijnberk, « comme Souverain Maître de l'Ordre » dont, à ce moment, il ne pouvait encore être aucunement question.

part, que lui-même ait été inférieur à sa tâche, malgré les « pouvoirs » d'ordre psychique qu'il possédait manifestement et qui devaient la lui faciliter, soit qu'il les ait eus d'une façon toute naturelle et spontanée, ainsi que cela se rencontre parfois, soit que, plus probablement, il ait été « préparé » spécialement à cet effet. Willermoz reconnaît lui-même que « ses inconséquences verbales et ses imprudences lui ont suscité des reproches et beaucoup de désagréments[1] » ; il semble que ces imprudences aient consisté surtout à faire des promesses qu'il ne pouvait pas tenir, ou du moins pas immédiatement, et aussi à admettre parfois trop facilement des individus qui n'étaient pas suffisamment « qualifiés ». Sans doute, comme bien d'autres, dut-il, après avoir reçu la « préparation » voulue, travailler par lui-même à ses risques et périls ; du moins, il ne paraît pas avoir jamais commis de fautes telles qu'elles aient pu lui faire retirer sa « mission », puisqu'il poursuivit activement son œuvre jusqu'au dernier moment et en assura la transmission avant de mourir.

Nous sommes d'ailleurs bien loin de penser que l'initiation qu'avait reçue Martines ait été au delà d'un certain degré encore assez limité, et ne dépassant pas en tout cas le domaine des « petits mystères », ni que ses connaissances, quoique très réelles, aient eu vraiment le caractère « transcendant » que lui-même semble leur avoir attribué ; nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en une autre occasion[2], et nous avons signalé, comme traits caractéristiques à cet égard, l'allure de « magie cérémonielle » que revêtent les « opérations » rituelles, et l'importance attachée à des résultats d'ordre purement « phénoménique ». Ce n'est pas une raison, cependant, pour réduire ceux-ci, ni à plus forte raison les « pouvoirs » de Martines, au rang de simples « phénomènes métapsychiques », tels qu'on les entend aujourd'hui ; M. van Rijnberk, qui semble être de cet avis, se fait évidemment, sur la portée de ces derniers, aussi bien que sur celle des théories psychologiques modernes, de bien grandes illusions, que, quant à nous, il nous est tout à fait impossible de partager.

D'autre part, il faut encore ajouter une remarque qui a une importance toute particulière : c'est que le fait même que l'Ordre des Élus Coëns était une forme nouvelle ne lui permettait pas de constituer, par lui seul et d'une façon indépendante, une initiation valable et régulière ; il ne pouvait, pour cette raison, recruter ses membres que parmi ceux qui appartenaient déjà à une organisation initiatique, à laquelle il venait ainsi se superposer comme un ensemble de grades supérieurs ; et, comme nous l'avons dit plus haut, cette organisation, lui fournissant la base indispensable qui, autrement, lui aurait manqué, devait être inévitablement la Maçonnerie. Par conséquent, une des conditions requises par la « préparation » de Martines, en outre de l'enseignement reçu par ailleurs, devait être l'acquisition des grades maçonniques ; cette condition faisait vraisemblablement défaut à ses « prédécesseurs », et c'est pourquoi ceux-ci n'auraient pas pu faire ce qu'il fit. C'est en effet comme Maçon, et non autrement, que Martines se présenta dès le

[1] Lettre déjà citée au baron de Türkheim (juillet 1821).
[2] *Un nouveau livre sur l'Ordre des Élus Coëns*, n° de décembre 1929.

début, et c'est « à l'intérieur » de Loges préexistantes que, comme tout fondateur d'un système de hauts grades, il entreprit, avec plus ou moins de succès suivant les cas, d'édifier les « Temples » où quelques membres de ces mêmes Loges, choisis comme les plus aptes, travailleraient suivant le rite des Élus Coëns. Sur ce point tout au moins, il ne saurait y avoir aucune équivoque : si Martines reçut une « mission », ce fut celle de fonder un rite ou « régime » maçonnique de hauts grades, dans lequel il introduirait, en les revêtant d'une forme appropriée, les enseignements qu'il avait puisés à une autre source initiatique.

(*À suivre*).

René Guénon.

LES LIVRES

Roger Glardon — *Le Spiritisme en face de l'histoire, de la science, de la religion* (P. Rouge et Cie, Lausanne, et Librairie Fischbacher, Paris). L'auteur est un pasteur protestant, et son livre a été présenté comme thèse à la Faculté de théologie de l'Église libre du canton de Vaud ; c'est dire que le point de vue auquel il se place pour combattre le spiritisme est forcément assez spécial. La partie historique contient de fâcheuses confusions, qui tendraient à donner raison à ceux des spirites qui veulent faire remonter leurs théories et leurs pratiques jusqu'à l'Antiquité ; la documentation en est d'ailleurs bien peu sûre, puisque, pour l'Inde par exemple, l'auteur va jusqu'à accepter certains racontars de Jacolliot. On peut voir là à combien d'équivoques se prête le mot d'« esprits », qui ne signifie rien au fond ; et, d'autre part, prétendre assimiler au spiritisme jusqu'au culte catholique des saints témoigne d'assez singuliers préjugés. L'exposé des faits, qui vient ensuite, vaut certainement mieux ; mais ce n'est pas là qu'est le plus important, car, en réalité, il n'y a pas « de phénomènes spirites », il n'y a de spirite qu'une certaine explication de ces phénomènes. À cet égard, l'auteur s'attache à montrer que les diverses autres hypothèses qu'on peut envisager suivant les cas suffisent pour expliquer tous les faits constatés, de sorte qu'il n'y a aucune nécessité de recourir à l'hypothèse spirite ; cependant, comme il semble malgré tout considérer celle-ci comme une hypothèse possible au même titre que les autres, et qu'en tout cas il n'en montre pas l'absurdité, sa réfutation demeure en somme bien insuffisante et n'a rien de définitif. Quant à la partie proprement religieuse, à part certaines réflexions qui relèvent du simple bon sens et qui font assez bien ressortir le côté ridicule de la soi-disant « religion spirite », il va de soi qu'elle ne peut guère convaincre que les coreligionnaires de l'auteur. Enfin, une dernière partie est consacrée aux dangers du spiritisme ; ici du moins, nous ne pouvons qu'approuver entièrement ; et peut-être même l'auteur aurait-il dû insister un peu plus sur ces considérations, puisque le but même de son étude est, dit-il, « de décourager ceux qui seraient tentés de s'engager sur cette voie, funeste à tous les points de vue ».

Édouard Arnaud — *Recherche de la Vérité : art, science, occultisme, religions* (Éditions Leymarie, Paris). Le plus grand mérite de ce gros volume, c'est sans doute l'évidente sincérité de l'auteur ; celui-ci cherche la vérité (mieux vaudrait peut-être dire « sa » vérité, car il est très « relativiste ») à travers des considérations basées à la fois sur la physique moderne, la « métapsychique » et les diverses variétés de l'occultisme ; il n'y a pas à s'étonner si, dans ces conditions, il n'aboutit qu'à des hypothèses dont la valeur est des plus contestables. Il attribue une particulière importance à la *Doctrine Secrète* de M^{me} Blavatsky ; il est vrai qu'il se refuse à tenir compte de ce qui lui paraît par trop « invérifiable », mais il n'en croit pas moins qu'il y a là l'authentique expression d'une « tradition archaïque » ; aussi ses informations sur les doctrines orientales, puisées à une telle source, sont-elles d'une nature éminemment fantaisiste. Ajoutons qu'il apporte à sa recherche une mentalité visiblement influencée à la fois par son éducation protestante et par sa profession d'architecte ; et cela en montre bien encore le

caractère purement « individuel », aussi éloigné que possible de l'impersonnalité de la véritable connaissance.

H. Mamessier — *À la recherche de Forces spirituelles* (Éditions Adyar, Paris). Cette brochure est un indice, parmi bien d'autres, que, même dans les milieux où l'on fait profession de croire le plus fermement au « progrès », on n'ose plus trouver que l'époque actuelle soit admirable à tous les points de vue ; mais, à part cela, qui est somme toute purement négatif, l'auteur fait surtout preuve d'une haine fanatique contre tout ce qui s'appelle « dogme » et « révélation », et il paraît d'ailleurs ignorer tout à fait la véritable nature du « spirituel », avec lequel ses vues morales et sociales et ses projets de réformes politiques et économiques n'ont assurément pas grand-chose de commun.

LES REVUES

— *Synthesis*, nouvelle publication dirigée par M. Félix Valyi, déclare « s'inspirer résolument d'un principe métaphysique », et se propose pour but un rapprochement intellectuel et spirituel entre les différentes civilisations ; ces intentions méritent assurément une entière approbation. Nous craignons seulement qu'il n'y ait quelques illusions sur le rôle que les orientalistes peuvent jouer à cet égard, et aussi que l'« éclectisme » ne soit poussé un peu trop loin. Parmi les articles d'un caractère très varié, en français et en anglais, que contient le premier volume, il en est dont la juxtaposition est quelque peu contradictoire : ainsi, à côté d'un article protestant très justement contre l'imitation de l'Occident dans le monde islamique, n'est-il pas regrettable d'en rencontrer un autre qui préconise la « sécularisation » de la législation de l'Inde, c'est-à-dire la suppression radicale de tout ce qui lui confère un caractère traditionnel ? — Signalons, comme plus particulièrement intéressant à notre point de vue, un article intitulé *Comment interpréter les termes philosophiques hindous*, par M^{me} Betty Heimann, qui représente un réel effort de compréhension ; malheureusement, les résultats en sont de valeur assez inégale, étant parfois affectés par l'idée même qu'il s'agit de « philosophie », et aussi par une notion de « dynamisme » qui n'est pas des plus claires ; mais cela n'empêche qu'il y a là des vues très dignes de remarque sur certains points, notamment sur le rôle essentiel de la racine verbale, ainsi que sur la valeur propre du rythme et du son. — Sous le titre *Fundamentals in Buddhist thought*, M. Bruno Petzold donne une importante étude dans laquelle il s'efforce d'élucider les principales notions du Bouddhisme, suivant le point de vue du *Mahâyâna*, en prenant comme plan la division du *Triratna* (*Buddha*, *Dharma*, *Sangha*), et en s'inspirant principalement des sources japonaises. — Notons encore, dans un autre ordre d'idées, les dernières pages d'un article sur *La Politique mondiale du Vatican*, où M. F. W. Foerster exprime, en vue d'une entente entre l'Orient et l'Occident, le vœu que l'Église catholique s'intéresse, « officiellement » en quelque sorte, à la compréhension des traditions métaphysiques de l'Asie. Nous craignons malheureusement que cette idée ne soit pas inspirée que par des motifs entièrement désintéressés et vraiment « universalistes » : « reconnaître toute la

grandeur de la sagesse orientale », cela est parfait ; mais, quand on ajoute : « comme l'Église a reconnu dans le passé la sagesse grecque en tant que force spirituelle », c'est d'abord vouloir assimiler des choses qui ne sont pas réellement du même ordre, car tradition n'est pas philosophie, et cela nous rappelle aussi certaines arrière-pensées d'« annexion » que, sous des formules assez semblables, nous avons déjà rencontrées ailleurs ; nous n'avons, hélas ! que trop de raisons de nous méfier…

— Le *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° d'avril) publie une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy intitulée *Vedic Exemplarism* : il s'agit de la relation entre *nâma* et *rûpa*, considérés comme correspondant respectivement aux idées ou raisons éternelles des choses et aux choses elles-mêmes sous leurs aspects accidentels et contingents ; et « l'exemplarisme, en dernière analyse, est la doctrine traditionnelle de la relation, cognitive et causale, entre l'un et le multiple ». Ceci est remarquablement illustré par une application du symbolisme de la roue : « tous les rayons sont représentés *in principio* à leur centre commun », qui est « un point unique, et cependant, pour chaque rayon, son propre point de départ ». Les textes vêdiques qui se rapportent à cette question donnent lieu à de nombreux et très suggestifs rapprochements avec les doctrines de la scolastique médiévale, ainsi que du néo-platonisme ; nous les recommandons tout particulièrement à l'attention de ceux qui s'obstinent à ne pas vouloir comprendre que les idées vraiment traditionnelles sont partout les mêmes au fond.

— Du même auteur, dans le *Bulletin of the Museum of Fine Arts* de Boston (n° d'avril), une note sur le symbolisme du *makara*, où nous signalerons notamment d'intéressantes considérations sur l'étroit rapport des symboles de l'Amour et de la Mort, auquel nous avons eu nous-même l'occasion de faire quelques allusions à propos des « Fidèles d'Amour ».

— Dans le *Rayonnement Intellectuel* (n° de janvier-février) M. L. Charbonneau-Lassay étudie *Le Signaculum Domini dans l'héraldique médiévale* ; à cette occasion, il expose quelques considérations générales sur l'héraldique, qui est beaucoup plus ancienne qu'on ne le dit communément, et qui, en un certains sens, est même véritablement de tous les temps, car on en rencontre l'équivalent dans toutes les civilisations antiques ; ce n'est d'ailleurs, en fait, qu'un usage particulier du symbolisme.

— Le *Compagnon du Tour de France* (n° d'avril) reproduit le début de l'article de notre collaborateur Élie Lebasquais sur *L'Architecture sacrée des Cathédrales*.

— Dans *Atlantis* (n° de mars), M. paul le cour se livre à de bien étranges commentaires sur *L'Apocalypse et les temps actuels* ; nous ne voulons pas y insister, mais ceux qui aiment les lectures « distrayantes » pourront passer là quelques bons moments… Remarquons que, dans son langage, le mot *Apocalypse* est masculin ; y aurait-il quelque raison « cabalistique » à cette particularité ? — Un de ses collaborateurs veut rendre Pline responsable de l'apparent oubli de

l'Atlantide au moyen âge, ce qui nous semble un peu excessif ; il est vrai que ce n'est guère là que le prétexte à un grand étalage d'érudition.

— Dans le *Speculative Mason* (numéro d'avril), un article intitulé *The preparation for death of a Master Mason* contient des vues intéressantes sur le véritable sens de l'« immortalité » ; ce qui y est dit paraît d'ailleurs, d'une façon générale, pouvoir s'appliquer surtout à la « mort initiatique ». — Signalons aussi une étude comparative de plusieurs anciens manuscrits maçonniques qui ont été reproduits précédemment ; il en résulte de curieuses constatations quant aux déformations qu'ont subies avec le temps certains termes qui étaient jadis en usage dans la Maçonnerie opérative.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro de mars), suite de l'étude sur la Grande Loge d'Athol ou des « Anciens » ; il est intéressant de noter que parmi les innovations que ceux-ci reprochaient aux « Modernes », figure, à côté de certains changements dans le rituel et les moyens de reconnaissance, le fait de ne pas observer régulièrement les fêtes des deux saints Jean.

— Dans le *Symbolisme* (numéro d'avril), Oswald Wirth écrit sur *Les vrais Landmarks* un article remarquablement vague, et qui n'apporte guère de clarté sur cette question si controversée ; nous ferons seulement remarquer que ce n'est certes pas en s'écartant de plus en plus de la tradition opérative que la Maçonnerie peut demeurer réellement initiatique. — Albert Lantoine intitule *Les Indésirables* un article vraiment dur pour les politiciens et surtout pour les parlementaires. — G. Persigout, comme suite à son précédent article, parle de *L'Antre, lieu d'évocations et d'oracles* ; il y envisage les choses à un point de vue un peu trop exclusivement « physique », mais certaines remarques qu'il ne fait guère qu'esquisser pourraient, si on les approfondissait, conduire à des considérations d'une certaine importance relativement à la « géographie sacrée ».

— Depuis longtemps, nous n'avions pas eu à nous occuper de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, celle-ci paraissant vouloir se cantonner sur un terrain politique qui ne nous regarde en rien ; mais voici qu'elle publie, dans son numéro du 1er avril, un article sur *L'Occultisme contemporain*, signé J. Ravens, qui rappelle étrangement la « manière » de quelques-uns de ses défunts collaborateurs. On y entretient une savante confusion entre des choses qui relèvent respectivement de l'initiation, de la pseudo-initiation et de la contre-initiation ; en même temps, on parle de l'astrologie avec de curieux ménagements, ce qui, à vrai dire, est de rigueur dans une revue fondée par l'astrologue Fomalhaut ! En tête d'une énumération des publications « occultistes », on éprouve le besoin de placer le *Voile d'Isis* ; combien de fois nous faudra-t-il donc protester contre cette calomnie ? En ce qui nous concerne plus particulièrement, on affirme que nous avons fait partie du Rite « judéo-égyptien » (?) de Misraïm, ce qui est non seulement faux, mais matériellement impossible : étant donné le temps depuis lequel ce Rite a cessé toute activité, il faudrait pour cela que nous ayons un âge que nous sommes loin d'avoir atteint ! Encore est-il bien honnête, de la part de ces

Messieurs, de reconnaître que, entre nous et certaines organisations d'un caractère plus que suspect, « les ponts sont coupés » ; nous regrettons d'être moins sûr, après avoir lu cet article, qu'ils le soient aussi entre la *R. I. S. S.* elle-même et… certaines autres choses auxquelles nous avons été obligé jadis de faire quelques allusions qu'on a paru trouver plutôt embarrassantes…

Études Traditionnelles — N^o 199, p. 245-250, juillet 1936

« OPÉRATIF » ET « SPÉCULATIF »

Au cours de notre étude sur les qualifications initiatiques, nous avons été amené à signaler qu'on se méprend très généralement sur le véritable sens qu'il convient d'attribuer aux termes « opératif » et « spéculatif » ; et il nous paraît qu'il y a lieu d'insister plus spécialement sur ce point, parce qu'il y a un étroit rapport entre cette méprise et la méconnaissance, non moins générale à notre époque, de ce que doit être réellement l'initiation. Historiquement, si l'on peut dire, la question se pose d'une façon plus particulière à propos de la Maçonnerie, puisque c'est là que les termes dont il s'agit sont employés habituellement ; mais il n'est pas difficile de comprendre qu'elle à au fond une portée beaucoup plus étendue, et qu'il y a même là quelque chose qui, suivant des modalités diverses, est susceptible de s'appliquer à toutes les formes initiatiques ; c'est ce qui en fait toute l'importance au point de vue où nous nous plaçons.

Le point de départ de l'erreur que nous signalons consiste en ceci : du fait que la forme de l'initiation maçonnique est liée à un métier, ce qui est d'ailleurs loin d'être un cas exceptionnel, et que ses symboles et ses rites, en un mot ses méthodes propres, dans tout ce qu'elles ont de « spécifique », prennent essentiellement leur appui dans le métier de constructeur, on en est arrivé à confondre « opératif » avec« corporatif », s'arrêtant ainsi à l'aspect le plus extérieur et le plus superficiel des choses, ainsi qu'il est naturel pour qui n'a aucune idée ni même aucun soupçon de la « réalisation » initiatique. L'opinion la plus répandue pourrait donc se formuler ainsi : les Maçons « opératifs » étaient exclusivement des hommes de métier ; peu à peu, ils « acceptèrent » parmi eux, à titre honorifique en quelque sorte, des personnes étrangères à l'art de bâtir ; mais, finalement, il arriva que ce second élément devint prédominant, et c'est de là que résulta la transformation de la Maçonnerie « opérative » en Maçonnerie « spéculative », n'ayant plus avec le métier qu'un rapport fictif ou « idéal ». Cette Maçonnerie « spéculative » date, comme on le sait, du début du XVIII^e siècle ; mais certains, constatant la présence de membres non ouvriers dans l'ancienne Maçonnerie « opérative », croient pouvoir en conclure que ceux-là étaient déjà des Maçons « spéculatifs ». Dans tous les cas, on semble penser, d'une façon à peu près unanime, que le changement qui donna naissance à la Maçonnerie « spéculative » marque une supériorité par rapport à ce dont celle-ci est dérivée, comme si elle représentait un « progrès » dans le sens « intellectuel » et répondait à une conception d'un niveau plus élevé ; et on ne se fait pas faute, à cet égard, d'opposer les « spéculations » de la « pensée » aux occupations de métier, comme si c'était là ce dont il s'agit quand on a affaire à des choses qui relèvent, non pas de l'ordre des activités profanes, mais du domaine initiatique.

En fait, il n'y avait anciennement d'autre distinction que celle des Maçons « libres », qui étaient les hommes de métier, s'appelant ainsi à cause des franchises qui avaient été accordées par les souverains à leurs corporations, et peut-être aussi parce que la condition d'homme libre de naissance était une des qualifications requises pour être admis à l'initiation, et des Maçons « acceptés », qui, eux, n'étaient pas des professionnels, et parmi lesquels une place à part était faite aux ecclésiastiques, qui étaient initiés dans des Loges spéciales pour pouvoir remplir la fonction de « chapelain » dans les Loges ordinaires ; mais les uns et les autres étaient également, bien qu'à des titres différents, des membres d'une seule et même organisation, qui était la Maçonnerie « opérative » ; et comment avait-il pu en être autrement, alors qu'aucune Loge n'aurait pu fonctionner normalement sans être pourvue d'un « chapelain », donc sans compter tout au moins un Maçon « accepté » parmi ses membres ? Il est exact, par ailleurs, que c'est parmi les Maçons « acceptés » et par leur action que s'est formée la Maçonnerie « spéculative » ; et ceci peut en somme s'expliquer assez facilement par le fait que, n'étant pas rattachés directement au métier, et n'ayant pas, par là même, une base aussi solide pour le travail initiatique sous la forme dont il s'agit, ils pouvaient, plus facilement ou plus complètement que d'autres, perdre de vue une partie de ce que comporte l'initiation, et nous dirons même la partie la plus importante, puisque c'est celle qui concerne la « réalisation » ; sans compter qu'ils étaient peut-être aussi, par leur situation sociale et leurs relations extérieures, plus accessibles à certaines influences du monde profane, politiques, philosophiques ou autres, agissant également dans le même sens, en les « distrayant », au sens propre du mot, du travail initiatique, même si elles n'allaient pas jusqu'à les amener à commettre de fâcheuses confusions entre les deux domaines, ainsi que cela ne s'est vu que trop souvent par la suite.

C'est ici que, tout en étant parti de considérations historiques pour la commodité de notre exposé, nous touchons au fond même de la question : le passage de l'« opératif » au « spéculatif », bien loin de constituer un « progrès » comme le voudraient les modernes qui n'en comprennent pas la signification, est exactement tout le contraire au point de vue initiatique ; il implique, non pas forcément une déviation à proprement parler, mais du moins une dégénérescence au sens d'un amoindrissement ; et, comme nous venons de le dire, cet amoindrissement consiste dans la négligence et l'oubli de tout ce qui est « réalisation », car c'est là ce qui est véritablement « opératif », pour ne plus laisser subsister qu'une vue purement théorique de l'initiation. Il ne faut pas oublier, en effet, que « spéculation » et « théorie » sont synonymes ; et il est bien entendu que le mot « théorie » ne doit pas être pris ici dans son sens originel de « contemplation », mais uniquement dans celui qu'il a toujours dans le langage actuel, et que le mot « spéculation » exprime sans doute plus nettement, puisqu'il donne l'idée de quelque chose qui n'est qu'un « reflet », comme l'image vue dans un miroir, c'est-à-dire une connaissance indirecte, par opposition à la connaissance effective qui est la conséquence immédiate de la « réalisation », ou qui plutôt ne fait qu'un avec celle-ci. D'un autre côté, le mot « opératif » ne doit pas être

considéré comme un équivalent de « pratique », en tant que ce dernier terme se rapporte toujours à l' « action », de sorte qu'il ne saurait être employé ici sans équivoque ni impropriété ; en réalité, il s'agit de cet « accomplissement » de l'être qu'est la « réalisation » initiatique, avec tout l'ensemble des moyens de divers ordres qui peuvent être employés en vue de cette fin ; et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'un mot de même origine, celui d'« œuvre », est aussi usité précisément en ce sens dans la terminologie alchimique.

Il est dès lors facile de se rendre compte de ce qui reste dans le cas d'une initiation qui n'est plus que « spéculative » : la transmission initiatique subsiste bien toujours, puisque la « chaîne » traditionnelle n'a pas été interrompue ; mais, au lieu de la possibilité d'une initiation effective toutes les fois que quelque défaut individuel ne vient pas y faire obstacle, on n'a plus qu'une initiation virtuelle, et condamnée à demeurer telle par la force même des choses, puisque la limitation « spéculative » signifie proprement que ce stade ne peut plus être dépassé, tout ce qui va plus loin étant de l'ordre « opératif » par définition même. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les rites n'aient plus d'effet en pareil cas, car ils demeurent toujours, et même si ceux qui les accomplissent n'en sont plus conscients, le véhicule de l'« influence spirituelle » ; mais cet effet est pour ainsi dire « différé » quant à son développement « en acte », et il n'est que comme un germe auquel manquent les conditions nécessaires à son éclosion, ces conditions résidant dans le travail « opératif » par lequel seul l'initiation peut être rendue effective.

À ce propos, nous devons encore insister sur le fait qu'une telle dégénérescence d'une organisation initiatique ne change pourtant rien à sa nature essentielle, et que même la continuité de la transmission suffit pour que, si des circonstances plus favorables se présentaient, une restauration soit toujours possible, cette restauration devant alors être conçue comme un retour à l'état « opératif ». Seulement, il est évident que plus une organisation est ainsi amoindrie, plus il y a de possibilités de déviations au moins partielles ; et ces déviations, tout en n'ayant qu'un caractère accidentel, rendent une restauration de plus en plus difficile en fait, quoique demeurant possible en principe. Quoi qu'il en soit, une organisation initiatique possédant une filiation authentique et légitime, quel que soit l'état auquel elle se trouve présentement, ne saurait jamais être confondu avec une « pseudo-initiation » ni avec la « contre-initiation » ; nous avons eu tout récemment l'occasion de constater que cette précision n'était nullement superflue, et nous devons protester formellement, une fois pour toutes, contre toute interprétation tendant, par une confusion volontaire ou involontaire, à appliquer à une organisation initiatique quelconque ce qui, dans nos écrits, se rapporte soit à la « pseudo-initiation », soit à la « contre-initiation ».

D'autre part, l'infériorité du point de vue « spéculatif », telle que nous venons de l'expliquer, montre encore, comme par surcroît, que la « pensée », cultivée pour elle-même, ne saurait en aucun cas être le but que se propose une organisation initiatique comme telle ; celle-ci n'est point un groupement où l'on doive

« philosopher », non plus que se livrer à toute autre occupation profane. La « spéculation » philosophique, quand elle s'introduit ici, est déjà une véritable déviation, tandis que la « spéculation » portant sur le domaine initiatique, si elle est réduite à elle-même au lieu de n'être qu'une simple préparation au travail « opératif », constitue seulement cet amoindrissement dont nous avons parlé précédemment. Il y a encore là une distinction importante, mais que nous croyons suffisamment claire pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister davantage ; en somme, on peut dire qu'il y a déviation, plus ou moins grave suivant les cas, toutes les fois qu'il y a confusion entre le domaine initiatique et le domaine profane. Ceci ne doit pas être perdu de vue lorsqu'on veut apprécier le degré de dégénérescence auquel une organisation initiatique peut être parvenue ; mais, en dehors de toute déviation, on peut toujours, d'une façon très exacte, appliquer les termes « opératif » et « spéculatif », à l'égard d'une forme initiatique quelle qu'elle soit, et même si elle ne prend pas un métier comme « support », en les faisant correspondre respectivement à l'initiation effective et à l'initiation virtuelle.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N^o^ 199, p. 271-277, juillet 1936

L'ÉNIGME DE MARTINES DE PASQUALLY

(*Suite*).

Quand on examine l'activité initiatique de Martines, il ne faut jamais perdre de vue ce que nous avons indiqué en dernier lieu, c'est-à-dire son double rattachement à la Maçonnerie et à une autre organisation beaucoup plus mystérieuse, le premier étant indispensable pour qu'il pût jouer le rôle qui lui était assigné par la seconde. Il y a d'ailleurs quelque chose d'énigmatique jusque dans son affiliation maçonnique, sur laquelle on ne peut rien préciser (ce qui, du reste, n'est pas absolument exceptionnel à cette époque, où il y avait une incroyable variété de rites et de « régimes »), mais qui, en tout cas, est antérieure à 1754, puisqu'il apparaît dès lors, non seulement comme Maçon ainsi que nous l'avons dit, mais comme déjà pourvu de hauts grades « écossais[1] ». C'est là ce qui lui permit d'entreprendre la constitution de ses « Temples », avec plus ou moins de succès suivant les cas, « à l'intérieur » des Loges de diverses villes du Midi de la France, jusqu'au moment où, en 1761, il s'établit finalement à Bordeaux ; nous n'avons pas à retracer ici toutes ces vicissitudes connues, et nous rappellerons seulement que l'Ordre des Élus Coëns était alors bien loin d'avoir reçu sa forme définitive, puisque même, en fait, ni la liste des grades ni à plus forte raison leurs rituels n'arrivèrent jamais à être complètement fixés.

L'autre côté de la question est le plus important à notre point de vue ; et, à cet égard, il est essentiel de remarquer avant tout que Martines lui-même n'eut jamais la prétention de se poser en chef suprême d'une hiérarchie initiatique. Son titre de « Grand Souverain » ne constitue pas ici une objection valable, car le mot « Souverain » figure aussi dans les titres de divers grades et fonctions maçonniques, sans impliquer aucunement en réalité que ceux qui les portent soient exempts de toute subordination ; parmi les Élus Coëns eux-mêmes, les « Réaux-Croix » étaient aussi qualifiés de « Souverains », et Martines était « Grand Souverain » ou « Souverain des Souverains » parce que sa juridiction s'étendait sur eux tous. D'ailleurs, la preuve la plus nette de ce que nous venons de dire se trouve dans ce passage d'une lettre de Martines à Willermoz, datée du 2 octobre 1768 : « L'ouverture des circonférences que j'ai faite le 12 septembre dernier est pour ouvrir seul l'opération des équinoxes prescrits, afin de n'être point en arrière de mon obligation spirituelle et temporelle ; ils sont ouverts jusqu'au solstice et poursuivis par moi, afin de pouvoir être prêt à opérer et prier en faveur de la santé et de la tranquillité d'âme et d'esprit de ce principal chef qui vous est ignoré de

[1] Nous devons cependant, à ce sujet, formuler un doute sur le caractère maçonnique attribué par le « Chevalier de la Rose Croissante » au titre d'« Écuyer » : il est bien exact que c'était le nom d'un grade écossais, qui a d'ailleurs subsisté jusqu'à nos jours dans le Régime Rectifié ; mais, dans le cas de Martines, sa mention dans les documents officiels profanes semblerait plutôt indiquer qu'il s'agissait tout simplement d'un titre nobiliaire ; il est vrai que, évidemment, l'un n'exclut pas l'autre.

même qu'à tous vos frères Réaux-Croix, et que je dois taire jusqu'à ce que lui-même se fasse connaître. Je ne crains aucun événement fâcheux, ni pour moi en particulier, ni pour aucun de nos frères en général, mais bien de l'Ordre en général en ce que l'Ordre perdrait beaucoup s'il perdait un pareil chef. Je ne puis vous parler à ce sujet qu'allégoriquement[1] ». Ainsi, Martines, d'après ses propres déclarations, n'était nullement le « principal chef » de l'Ordre des Élus Coëns ; mais, puisque nous le voyons constituer lui-même celui-ci en quelque sorte sous nos yeux, il fallait que ce chef fût celui (ou un de ceux) de l'organisation qui inspirait cette nouvelle formation ; et la crainte exprimée par Martines ne serait-elle pas celle que la disparition de ce personnage ne pût entraîner l'interruption prématurée de certaines communications ? Il est d'ailleurs bien évident que la façon dont il en est parlé ne peut en tout cas s'appliquer qu'à un homme vivant, et non point à quelque entité plus ou moins fantasmagorique ; les occultistes ont répandu tant d'idées extravagantes de cette sorte qu'une telle remarque n'est pas entièrement superflue.

On pourrait peut-être dire encore qu'il ne s'agissait là que du chef caché de quelque organisation maçonnique[2] ; mais cette hypothèse se trouve écartée par un autre document que donne M. van Rijnberk, et qui est le résumé, fait par le baron de Türkheim, d'une lettre que Willermoz lui avait adressée le 25 mars 1822 ; en voici en effet le début : « Quant à ce qui concernoit Pasqualy, il avoit toujours dit qu'en sa qualité de Souverain Réaux établi tel pour sa région, dans laquelle étoit comprise toute l'Europe, il pouvoit faire et maintenir successivement douze Réaux, qui seroient dans sa dépendance et qu'il nommoit ses Emules[3] ». Il résulte de là que Martines tenait ses « pouvoirs », d'ailleurs soigneusement délimités, d'une organisation qui s'étendait ailleurs qu'en Europe, ce qui n'était pas le cas de la Maçonnerie à cette époque[4], et qui même devait y avoir son siège principal, car, si celui-ci se fût trouvé en Europe même, la « délégation » reçue par Martines pour cette région n'eût pas pu impliquer une véritable « souveraineté ». Par contre, si ce que nous avons dit précédemment de l'origine séphardite de l'initiation de Martines est exact, ce siège pouvait fort bien être dans l'Afrique du Nord, et c'est même là, de beaucoup, la supposition la plus vraisemblable qu'on puisse faire ; mais, en ce

[1] Cité par M. P. Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e siècle*, p. 27. — Nous ne savons vraiment pourquoi M. Vulliaud parle à ce propos de « Supérieurs Inconnus », et dit même que Martines en parle dans cette lettre, alors qu'il n'y est pas fait la moindre allusion à une désignation de ce genre. D'autre part, quand Martines écrit ici « allégoriquement », il est très probable que c'est « énigmatiquement » qu'il veut dire, car il n'y a pas trace d'« allégorie » dans tout cela.

[2] S'il en était ainsi, ce personnage s'identifierait peut-être, aux yeux de certains, au prétendant Charles-Edouard Stuart, auquel on a, à tort ou à raison, attribué un pareil rôle ; si nous y faisons allusion, c'est que la chose pourrait prendre quelque vraisemblance du fait que le « Chevalier de la Rose Croissante » parle « des marques d'estime et de reconnaissance que le prétendant Stuart semblait témoigner à Martines » à l'époque où celui-ci se présenta devant les Loges de Toulouse, c'est-à-dire en 1760, huit ans avant la lettre que nous venons de citer ; mais ce qui va suivre montrera qu'il doit s'agir réellement de tout autre chose.

[3] Ce sont ceux-là qui étaient aussi appelés « Souverains », ainsi que nous l'avons dit plus haut ; on remarquera ce nombre de douze, qui reparaît constamment quand il s'agit de la constitution de centres initiatiques, quelle que soit la forme traditionnelle dont ils relèvent.

[4] Il est inutile de parler ici de l'Amérique, qui, au point de vue maçonnique, ne représentait alors rien de plus qu'une simple dépendance de l'Europe.

cas, il est bien clair qu'il ne saurait s'agir d'une organisation maçonnique, et que ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la « puissance » par laquelle Martines avait été établi « Souverain Réaux » pour une région coïncidant avec le domaine d'influence de la Maçonnerie dans son entier, ce qui justifiait par ailleurs la fondation par lui, sous la forme spéciale d'un « régime » de hauts grades, de l'Ordre des Élus Coëns[1].

La fin de cet Ordre n'est guère moins enveloppée d'obscurité que ses débuts ; les deux successeurs de Martines n'exercèrent pas longtemps les fonctions de « Grand Souverain », puisque le premier, Caignet de Lestère, mourut en 1778, quatre ans après Martines, et que le second, Sébastien de Las Casas, se retira deux ans plus tard, en 1780 ; que subsista-t-il après cela en tant qu'organisation régulièrement constituée ? Il semble bien qu'il ne resta pas grand-chose, et que, si quelques « Temples » se maintinrent encore un peu après 1780, ils ne tardèrent guère à cesser toute activité. Quant à la désignation d'un autre « Grand Souverain » après la retraite de Sébastien de Las Casas, il n'en est question nulle part ; il y aurait cependant une lettre de Bacon de la Chevalerie, datée du 26 janvier 1807, parlant du « silence absolu des Élus Coëns toujours agissant sous la plus grande réserve en exécutant des ordres suprêmes du Souverain Maître, le G∴ Z∴ W∴ J∴ » ; mais que tirer de cette indication aussi bizarre qu'énigmatique, et peut-être tout à fait fantaisiste ? En tout cas, dans la lettre de 1822 que nous venons de citer, Willermoz déclare que, « de tous les Réaux qu'il a connus particulièrement, il n'en restoit point de vivant, ainsi qu'il lui étoit impossible d'en indiquer un après lui » ; et, s'il n'y avait plus de « Réaux-Croix », aucune transmission n'était plus possible pour perpétuer l'Ordre des Élus Coëns.

En dehors de la « survivance directe », suivant l'expression de M. van Rijnberk, celui-ci envisage pourtant une « survivance indirecte », qui aurait consisté dans ce qu'il appelle les deux « métamorphoses willermosiste et martiniste » ; mais il y a là une équivoque qu'il est utile de dissiper. Le Régime Ecossais Rectifié n'est point une métamorphose des Élus Coëns, mais bien une dérivation de la Stricte Observance, ce qui est totalement différent ; et, s'il est vrai que Willermoz, par la part prépondérante qu'il eut dans l'élaboration des rituels de ses grades supérieurs, et particulièrement de celui de « Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte », put y introduire quelques-unes des idées qu'il avait puisées dans l'organisation de Martines, il ne l'est pas moins que les Élus Coëns, en grande majorité, lui reprochèrent fortement l'intérêt qu'il portait ainsi de préférence à un autre rite, ce qui, à leurs yeux, était presque une trahison, tout aussi bien qu'ils reprochèrent à Saint-Martin un changement d'attitude d'un autre genre.

[1] Les termes employés par Willermoz paraissent indiquer que la région placée sous l'autorité de Martines ne comprenait pas uniquement l'Europe ; elle devait en effet comprendre aussi l'Amérique, comme le montre l'importance prise ultérieurement par Saint-Domingue dans l'histoire de sa vie et de son Ordre ; et ceci confirme bien encore la coïncidence du champ d'action qui lui était attribué avec l'ensemble des pays où la Maçonnerie existait, et où elle était même la seule organisation initiatique actuellement subsistante et pouvant fournir une base au travail dont il était chargé.

Ce cas de Saint-Martin doit nous retenir un peu plus longtemps, ne serait-ce qu'à cause de tout ce qu'on a prétendu faire sortir de là à notre époque ; la vérité est que, si Saint-Martin abandonna tous les rites maçonniques auxquels il avait été rattaché, y compris celui des Élus Coëns, ce fut pour adopter une attitude exclusivement mystique, donc incompatible avec le point de vue initiatique, et que, par conséquent, ce ne fut certainement pas pour fonder lui-même un nouvel Ordre. En fait, le nom de « Martinisme », usité uniquement dans le monde profane, ne s'appliquait qu'aux doctrines particulières de Saint-Martin et à leurs adhérents, que ceux-ci fussent ou non en relations directes avec lui ; et, qui plus est, il est arrivé à Saint-Martin lui-même de qualifier de « Martinistes », non sans quelque ironie, les simples lecteurs de ses ouvrages. Il semblerait cependant que quelques-uns de ses disciples aient reçu de lui, individuellement, un certain « dépôt », qui d'ailleurs, à vrai dire, n'était constitué que « par deux lettres et quelques points » ; et c'est cette transmission qui aurait été à l'origine du « Martinisme » moderne ; mais, même si la chose est réelle, en quoi une telle communication, effectuée sans aucun rite, aurait-elle bien pu représenter une initiation quelconque ? Les deux lettres en question, ce sont les lettres S. I, qui, quelle que soit l'interprétation qu'on leur donne (et il en est de multiples), paraissent avoir exercé sur certains une véritable fascination ; mais, dans le cas présent, d'où pouvaient-elles bien venir ? Ce n'était sûrement pas une réminiscence des « Supérieurs Inconnus » de la Stricte Observance ; du reste, il n'est pas besoin de chercher si loin, car quelques Élus Coëns faisaient figurer ces lettres dans leur signature ; et M. van Rijnberk émet à ce sujet une hypothèse fort plausible, suivant laquelle elles auraient été le signe distinctif des membres du « Tribunal Souverain » chargé de l'administration de l'Ordre (et dont Saint-Martin lui-même fit partie, ainsi que Willermoz) ; elles auraient donc été l'indication, non d'un grade, mais simplement d'une fonction. Dans ces conditions, il pourrait malgré tout sembler étrange que Saint-Martin ait songé à adopter ces lettres, plutôt que celles de R. C. par exemple, si elles n'avaient eu par elles-mêmes quelque signification symbolique propre, dont, en définitive, leurs différents usages n'étaient que dérivés. Quoi qu'il en soit, il est un fait curieux qui montre que Saint-Martin y attachait effectivement une certaine importance : c'est que, dans le *Crocodile*, il a formé sur ces initiales la dénomination d'une imaginaire « Société des Indépendants », qui d'ailleurs n'est véritablement ni une société ni même une organisation quelconque, mais plutôt une sorte de communion mystique à laquelle préside Madame Jof, c'est-à-dire la Foi personnifiée[1]. Chose assez singulière encore, vers la fin de l'histoire, le Juif Eléazar est admis dans cette « Société des Indépendants » ; sans doute faut-il voir là une allusion, non à quelque chose se rapportant à Martines personnellement, mais bien plutôt au passage de Saint-Martin de la doctrine des Élus Coëns à ce mysticisme où il devait se renfermer pendant toute la dernière partie de sa vie ; et, en communiquant à ses plus proches disciples les lettres S. I. comme une sorte de signe de reconnaissance, ne voulait-il pas dire aussi par là, d'une certaine façon, qu'ils pouvaient se

[1] Willermoz, de son côté, se servit aussi des mêmes initiales pour donner le nom de « Société des Initiés » au groupement très réel celui-là, qu'il fonda pour l'étude de certains phénomènes de somnambulisme.

considérer comme des membres de ce qu'il avait voulu représenter par la « Société des Indépendants » ?

Ces dernières observations feront comprendre pourquoi nous sommes bien loin de pouvoir partager les vues trop « optimistes » de M. van Rijnberk, lorsque, se demandant si l'Ordre des Élus Coëns « appartient complètement et exclusivement au passé », il incline à répondre négativement, tout en reconnaissant pourtant l'absence de toute filiation directe, ce qui seul est à considérer dans le domaine initiatique. Le Régime Ecossais Rectifié existe bien toujours, contrairement à ce qu'il semble croire, mais ne procède à aucun titre de ce dont il s'agit ; et, quant au « Martinisme » moderne, nous pouvons l'assurer qu'il n'a qu'assez peu de chose à voir avec Saint-Martin, et absolument rien avec Martines et les Élus Coëns.

René Guénon.

LES LIVRES

Albert Lantoine — *Histoire de la Franc-Maçonnerie française : La Franc-Maçonnerie dans l'État* (Émile Nourry, Paris). Ce livre fait suite à un premier volume intitulé *La Franc-Maçonnerie chez elle*, paru il y a une dizaine d'années, mais il peut aussi fort bien se lire séparément. L'auteur, en y étudiant les rapports qu'a eut la Maçonnerie avec les divers gouvernements qui se sont succédés en France depuis Louis XV jusqu'à la troisième République, fait preuve d'une remarquable impartialité, et cette qualité est d'autant plus louable qu'elle se rencontre plus rarement quand il s'agit d'un pareil sujet, qui n'est généralement traité qu'avec un parti-pris fortement accentué dans un sens ou dans l'autre. Aussi lui arrivera-t-il sans doute de déplaire à la fois à la plupart des Maçons et à leurs adversaires, par exemple lorsqu'il démolit la légende qui veut que la Maçonnerie ait joué un rôle considérable dans la préparation de la Révolution, car, chose curieuse, cette légende, qui doit sa naissance à des écrivains antimaçonniques tels que l'abbé Barruel, a fini par être adoptée, beaucoup plus tard, par les Maçons eux-mêmes. À ce propos, il est à remarquer que, parmi les personnages du XVIII^{e} siècle qui sont communément regardés comme ayant été rattachés à la Maçonnerie, il en est beaucoup pour lesquels il n'y a pas le moindre indice sérieux qu'ils l'aient jamais été réellement ; c'est le cas, entre autres, de la très grande majorité des Encyclopédistes. Où l'auteur se départit un peu de son attitude impartiale, à ce qu'il nous semble, c'est quand il parle de ce qu'il appelle la « responsabilité des hauts grades » à l'origine de la légende susdite ; il le fait à la façon de quelqu'un qui ne paraît pas penser qu'il puisse y avoir dans ces grades quelque sens plus ou moins profond, à tel point qu'il va jusqu'à les qualifier de « jeux sans importance », mais « d'une maladresse insigne », ce qui est une vue bien « profane » ; et pourquoi, tout au moins, ne relève-t-il pas l'énorme fantaisie des interprétations de mots hébraïques figurant dans un rituel reproduit (p. 152) d'après un adversaire ? Ceci se rattache d'ailleurs à une critique plus générale que nous pourrions formuler à l'égard de cet ouvrage : c'est qu'on y sent parfois percer une tendance à traiter trop légèrement tout ce qui touche au symbolisme et au rituel ; mais, en raison du sujet même, ce défaut n'est pas très apparent, et, en somme, il n'enlève rien au mérite et à l'intérêt très réels que présente un tel travail au point de vue proprement historique, qui est bien celui où l'auteur a entendu se placer.

André Lebey — *La Vérité sur la Franc-Maçonnerie par des documents, avec le Secret du Triangle* (Éditions Eugène Figuière, Paris). Ce livre est un recueil de discours prononcés au Grand Chapitre du Grand-Orient de France ; et l'auteur, en les réunissant ainsi simplement sans y ajouter aucun commentaire, s'est proposé de montrer ce que sont les travaux des hauts grades, et de rectifier par là même les idées fausses que le public se fait généralement à ce sujet. Nous ne pouvons songer ici à résumer ni même à énumérer toutes les questions d'ordre divers qui y sont abordées ; signalons seulement, parmi celles que l'auteur propose à l'étude des Ateliers des hauts grades comme particulièrement importantes, celle des rapports de l'Orient et de l'Occident, sur laquelle il développe des considérations

intéressantes, bien qu'on puisse regretter qu'une connaissance trop indirecte de l'Orient lui fasse accorder un peu trop d'importance à certaines vues occidentales contestables, comme celles de Spengler et de Keyserling par exemple, ou aux déclarations de quelques Orientaux beaucoup moins « représentatifs » qu'il ne paraît le croire. Ajoutons à ce propos que l'idée d'une entente entre les différentes civilisations basée sur la constitution d'un « nouvel humanisme », étendu fort au-delà des étroites limites de la seule « culture gréco-latine », tout en étant assurément très louable, apparaîtra toujours comme tout à fait insuffisante au point de vue oriental, comme tout ce qui ne fait appel qu'à des éléments d'ordre purement « humain ». — Le dernier chapitre, *Le Secret du Temple*, rappelle à l'attention des Maçons, aujourd'hui trop oublieux de ces choses, les liens, certainement plus qu'« idéaux » quoi que certains puissent en dire, qui les rattachent aux Templiers ; ce n'est qu'une esquisse historique assez rapide, mais néanmoins très digne d'intérêt. Il ne paraît pas douteux que, comme le dit l'auteur, et bien qu'il ait pu y avoir encore autre chose dont cela même n'était qu'une conséquence, les Templiers aient possédé un « grand secret de réconciliation » entre le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme ; comme nous l'avons déjà dit nous-même en une autre occasion, ne buvaient-ils pas le même « vin » que les Kabbalistes et les Soufis, et Boccace, leur héritier en tant que « Fidèle d'Amour », ne fait-il pas affirmer par Melchissédec que la vérité des trois religions est indiscutable… parce qu'elles ne sont qu'une en leur essence profonde ?

Emmanuel Malynski et Léon de Poncins — *La Guerre occulte* (Gabriel Beauchesne, Paris). Ici comme dans les précédents ouvrages de M. Léon de Poncins dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, il y a, pour tout ce qui se rapporte à la critique du monde moderne, beaucoup de considérations très justes ; les auteurs, qui dénoncent avec raison des erreurs communes comme celle qui consiste à croire que les révolutions sont des « mouvements spontanés », sont de ceux qui pensent que la déviation moderne, dont ils étudient plus spécialement les étapes au cours du XIX^{e} siècle, doit nécessairement répondre à un « plan » bien arrêté, et conscient tout au moins chez ceux qui dirigent cette « guerre occulte » contre tout ce qui présente un caractère traditionnel, intellectuellement ou socialement. Seulement, quand il s'agit de rechercher des « responsabilités », nous avons bien des réserves à faire ; la chose n'est d'ailleurs pas si simple ni si facile, il faut bien le reconnaître, puisque, par définition même, ce dont il s'agit ne se montre pas au dehors, et que les pseudo-dirigeants apparents n'en sont que des instruments plus ou moins inconscients. En tout cas, il y a ici une tendance à exagérer considérablement le rôle attribué aux Juifs, jusqu'à supposer que ce sont eux seuls qui en définitive mènent le monde, et sans faire à leur sujet certaines distinctions nécessaires ; comment ne s'aperçoit-on pas, par exemple, que ceux qui prennent une part active à certains événements ne sont que des Juifs entièrement détachés de leur propre tradition, et qui, comme il arrive toujours en pareil cas, n'ont guère gardé que les défauts de leur race et les mauvais côtés de sa mentalité particulière ? Il y a pourtant des passages (notamment p. 105-110) qui touchent d'assez près à certaines vérités concernant la « contre-initiation » : il est tout à fait exact qu'il ne

s'agit pas là d'« intérêts » quelconques, qui ne peuvent servir qu'à mouvoir de vulgaires instruments, mais d'une « foi » qui constitue « un mystère métapsychique insondable pour l'intelligence même élevée de l'homme ordinaire » ; et il ne l'est pas moins qu'« il y a un courant de satanisme dans l'histoire »… Mais ce courant n'est pas seulement dirigé contre le Christianisme (et c'est peut-être cette façon trop restreinte d'envisager les choses qui est la cause de bien des « erreurs d'optique ») ; il l'est aussi, exactement au même titre, contre toute tradition, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident, et sans en excepter le Judaïsme. Quant à la Maçonnerie, nous étonnerons peut-être beaucoup les auteurs si nous disons que l'infiltration des idées modernes, au détriment de l'esprit initiatique, en a fait, non point un des agents de la « conspiration », mais au contraire une de ses premières victimes ; et cependant, en réfléchissant à certains efforts actuels de « démocratisation » du Catholicisme lui-même, qui ne leur ont certainement pas échappé, ils devraient pouvoir arriver, par analogie, à comprendre ce que nous entendons par là… Et oserons-nous ajouter qu'une certaine volonté d'égarer les recherches, en suscitant et en entretenant diverses « hantises » (peu importe que ce soit celle de la Maçonnerie, des Juifs, des Jésuites, du « péril jaune », ou quelque autre encore), fait précisément aussi partie intégrante du « plan » qu'ils se proposent de dénoncer, et que les « dessous » réels de certaines équipées antimaçonniques sont tout particulièrement instructifs à cet égard ? Nous ne savons que trop bien que, en insistant là-dessus, on risque fort de n'être agréable à personne, de quelque côté que ce soit ; mais est-ce là une raison suffisante pour ne point dire la vérité ?

Hari Prasad Shastri —— *Meditation, its Theory and Practice* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). Ce petit livre contient un exposé assez simple, mais néanmoins exact dans son ensemble, de ce que sont la concentration et la méditation, et de la façon dont on peut s'y exercer progressivement. L'auteur fait d'ailleurs remarquer très justement que la méditation n'est point un but en elle-même, mais seulement une méthode pour atteindre la Connaissance, qui, au fond, n'est elle-même pas autre chose que la « réalisation du Soi ». Il insiste aussi avec beaucoup de raison sur la nécessité de l'enseignement traditionnel ; mais un peu plus de précision eût été souhaitable ici, car bien des lecteurs pourront croire qu'il suffit de se rattacher « idéalement » à une tradition, fût-ce simplement en en étudiant les enseignements dans des livres, alors qu'il n'en est rien et qu'il faut que le rattachement soit direct et effectif. Dans le même ordre d'idées, nous noterons encore une autre lacune : il est très vrai que les *mantras* ne sont valables que s'ils sont prononcés dans la langue sacrée de la tradition à laquelle ils appartiennent, et non pas traduits en un autre langage quelconque ; mais pourquoi ne pas avertir que, en outre, ils ne peuvent avoir leur pleine efficacité que s'ils ont été communiqués par une transmission régulière et selon les rites prescrits traditionnellement ? Peut-être est-ce pour ne pas trop risquer de décourager les Occidentaux, pour qui cette condition ne saurait être remplie ; nous pensons cependant, quant à nous, qu'il vaut encore mieux les prévenir de la limitation des résultats qu'ils peuvent normalement espérer que de les exposer à éprouver par la suite de plus fâcheuses déceptions.

Ananda K. Coomaraswamy — *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts). Cet important ouvrage contient l'interprétation des principaux symboles employés par le Bouddhisme, mais qui, en fait, lui sont bien antérieurs et sont en réalité d'origine vêdique, car, comme le dit très justement l'auteur, « le Bouddhisme dans l'Inde représente un développement hétérodoxe, tout ce qui est métaphysiquement correct dans son ontologie et son symbolisme étant dérivé de la tradition primordiale ». Les symboles qui ont été appliqués au Bouddha sont principalement ceux de l'*Agni* vêdique, et cela non pas plus ou moins tardivement, mais, au contraire, dès l'époque où on ne le représentait pas encore sous la forme humaine. Ceux de ces symboles qui sont plus spécialement étudiés ici (et dont les planches reproduisent une série d'exemples significatifs) sont : l'arbre, qui est, comme dans toutes les traditions, l'« Arbre de Vie » ou l'« Arbre du Monde » ; le *vajra,* avec son double sens de « foudre » et de « diamant », ce dernier répondant aux idées d'indivisibilité et d'immutabilité ; le lotus, représentant le « terrain » ou le « support » de la manifestation ; la roue, qui, aussi bien comme « roue de la Loi » que comme « roue cosmique », représente l'opération des principes dans la manifestation. L'auteur insiste sur le rapport très étroit que ces divers symboles présentent avec la conception de l'« Axe du Monde », et d'où il résulte que les localisations géographiques elles-mêmes, dans la légende bouddhique, sont au fond purement analogiques. Il aborde en outre un grand nombre d'autres points fort intéressants, comme la similitude du symbole du *vajra* avec le *trishûla,* la signification des empreintes de pieds représentant les « traces » du principe dans le monde manifesté, le pilier de feu comme symbole « axial » équivalant à celui de l'arbre, le symbolisme du chariot et celui du trône, etc. Ce simple aperçu suffira, pensons-nous, à montrer que la portée de ce travail dépasse grandement celle d'une étude sur le Bouddhisme ; la considération particulière de celui-ci, ainsi que le dit l'auteur, n'est à proprement parler qu'un « accident » ; et c'est bien du symbolisme traditionnel, dans son sens vraiment universel, qu'il s'agit surtout en réalité. Ajoutons que ces considérations sont de nature à modifier singulièrement l'idée « rationaliste » que les Occidentaux se font du « Bouddhisme primitif », qui peut-être était au contraire moins complètement hétérodoxe que certains de ses dérivés ultérieurs ; s'il y a eu « dégénérescence » quelque part, ne serait-ce pas précisément dans le sens inverse de celui que supposent les préjugés des orientalistes et leur naturelle sympathie de « modernes » pour tout ce qui s'affirme comme antitraditionnel ?

Jean Marquès-Rivière — *Le Bouddhisme au Thibet* (Éditions Baudinière, Paris). La première partie de cet ouvrage est un exposé des idées fondamentales du Bouddhisme en général, et plus particulièrement du *Mahâyâna* ; la seconde traite de la forme spéciale revêtue par le Bouddhisme thibétain ou Lamaïsme. L'auteur rectifie très justement certaines idées erronées qui ont cours en Occident, notamment au sujet du « Tantrisme », et aussi en ce qui concerne les interprétations « réincarnationnistes » ; il n'admet pas non plus la conception qui prétend faire du *Mahâyâna* un « Bouddhisme corrompu », ce qui implique, dit-il, « une méconnaissance totale des doctrines de l'Orient et de leur valeur propre ». Son livre

vaut donc certainement mieux, à bien des égards, que les habituels travaux « orientalistes » ; et nous devons signaler, parmi les plus intéressants, les chapitres consacrés à la méditation, au symbolisme de la « roue de la vie » et à la « science du vide ». Cependant, tout n'est pas parfaitement clair, et il arrive même qu'on retombe parfois sur quelques-unes des confusions courantes : le Bouddhisme n'est point « religieux » au sens occidental de ce mot, et ce dont il s'agit n'a certes rien à voir avec le « mysticisme » ; c'est d'ailleurs pourquoi il y a là une initiation et une méthode, évidemment incompatibles avec tout « mysticisme », et dont l'auteur ne semble comprendre au fond ni le caractère ni la portée. Peut-être cela est-il dû en partie précisément à cette confusion, et en partie aussi à l'exagération de l'importance des « phénomènes » et du « développement psychique », qui ne sont que des choses bien secondaires, encore qu'elles ne supposent pas uniquement « une connaissance fort avancée de la physiologie humaine » ; mais, pourtant, ce défaut de perspective ne suffit pas à expliquer qu'on puisse aller jusqu'à parler d'une « conception toute mécaniste et matérialiste » là où la notion même de « matière » est absente, ou à qualifier de « purement humain » ce qui, au contraire, implique essentiellement l'intervention d'éléments « supra-humains » ; il y a là une ignorance de la vraie nature des « influences spirituelles » dont il est permis de s'étonner ! Mais la vérité est que les assertions que nous venons de citer se rattachent à un ensemble de réflexions « tendancieuses » qui, chose curieuse, ne paraissent pas faire corps avec le reste de l'ouvrage, car elles se trouvent presque invariablement comme ajoutées à la fin des chapitres, et dont certaines témoignent de préoccupations « apologétiques », voire même « missionnaires », d'un ordre assez bas ; alors, ne pourrait-on pas légitimement se demander si cette ignorance ne serait pas « voulue » dans une certaine mesure ? En tout cas, il est fort regrettable qu'un ouvrage qui a par ailleurs de très réels mérites soit ainsi défiguré par l'intrusion d'un esprit que nous préférons ne pas qualifier autrement que comme une des formes du « prosélytisme » occidental, bien qu'un terme encore plus sévère lui soit peut-être mieux approprié…

Marcel Bulard — *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV*^{ème}*, XV*^{ème}*, XVI*^{ème} *siècles* (E. de Boccard, Paris). L'auteur, parti de l'examen de peintures de la chapelle Saint-Sébastien de Lans-le-Villard, en Savoie, a rassemblé tous les documents similaires qu'il a pu découvrir, et il en fait une étude très détaillée, accompagnée de nombreuses reproductions. Il s'agit de figurations du scorpion, soit, sur l'étendard porté par la Synagogue personnifiée, soit plus fréquemment, dans la représentation de certaines scènes de la Passion ; dans ce dernier cas, l'étendard au scorpion est généralement associé à des étendards portant d'autres emblèmes et surtout les lettre S P Q R, manifestement pour indiquer à la fois la participation des Juifs et celle des Romains ; chose assez curieuse et qui semble avoir échappé à l'auteur, on pourrait remarquer aussi que ces mêmes lettres, disposées dans un autre ordre (S Q R P), évoquent phonétiquement le nom même du scorpion. Quant à l'interprétation de ce symbole, l'auteur, s'appuyant sur les « Bestiaires », ainsi que sur la poésie dramatique de la fin du moyen âge, montre qu'il signifie surtout fausseté et perfidie ; il remarque d'ailleurs, ce qui est tout à

fait juste, que, à l'époque dont il s'agit, le symbolisme, de « dogmatique » qu'il était précédemment, était devenu principalement « moral », ce qui revient en somme à dire qu'il était bien près de dégénérer en simple « allégorie », conséquence directe et inévitable de l'affaiblissement de l'esprit traditionnel. Quoi qu'il en soit, nous pensons cependant que, originairement tout au moins, il a dû y avoir là autre chose encore, peut-être une allusion au signe zodiacal du Scorpion, auquel est attachée l'idée de la mort ; nous pouvons d'ailleurs noter à ce propos que, sans une telle allusion, le passage même de l'Évangile où le scorpion est mis en opposition avec l'œuf (*Saint Luc*, XI, 11–12) demeure parfaitement incompréhensible. Un autre point intéressant et énigmatique est l'attribution de symboles communs, notamment le scorpion et le basilic, à la Synagogue et à la Dialectique ; ici, les explications envisagées, telles que la réputation d'habilité dialectique qu'avaient les Juifs, nous paraissent vraiment insuffisantes pour rendre compte d'une telle association ; et nous ne pouvons nous empêcher de penser à une tradition d'après laquelle les œuvres d'Aristote, considéré comme le maître de la Dialectique, renfermeraient un sens caché qui ne pourra être pénétré et appliqué que par l'Antéchrist, lequel, d'autre part, est dit devoir être de descendance juive ; ne semble-t-il pas qu'il pourrait y avoir quelque chose à chercher de ce côté ?

LES REVUES

— Le *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (n° de décembre 1935) a publié une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy sur la peinture jaïna, qui, conçue dans le même esprit que ses *Elements of Buddhist Iconography* dont nous parlons d'autre part, complète d'heureuse façon les vues exposées dans ceux-ci ; et le sous-titre : « *Explicitur reductio hoec artis ad theologiam* », inspiré d'un opuscule de saint Bonaventure, en précise nettement les intentions. Comme le Bouddhisme, le Jaïnisme, bien qu'hétérodoxe et rejetant même formellement la tradition vêdique, n'a pourtant, en fait, rien changé d'essentiel à la conception primordiale d'un *Avatâra* éternel, si bien qu'on peut faire, au sujet des représentations de la « vie du Conquérant » (*Jina-charitra*), des observations parallèles à celles auxquelles donnent lieu la vie du Bouddha. L'auteur fait aussi remarquer que la révolte du pouvoir temporel (*kshatra*) contre l'autorité spirituelle (*brahma*), que reflète le Jaïnisme aussi bien que le Bouddhisme, est en quelque sorte préfigurée, comme possibilité, par un certain aspect « luciférien » de l'Indra vêdique ; les doctrines hétérodoxes qui présentent un tel caractère pourraient donc être considérées comme la réalisation même de cette possibilité au cours d'un cycle historique. L'étude se termine par d'intéressantes considérations sur la méthode de « narration continue » employée dans les peintures dont il s'agit, et par laquelle « une succession d'événements est représentée en simultanéité spatiale », ce qui restitue en quelque façon, analogiquement, le caractère intemporel de leur archétype métaphysique. Tout ceci, bien entendu, peut s'appliquer également à ce qu'on trouve de similaire dans l'art chrétien ou dans tout autre art traditionnel, qui procède toujours, par une dérivation continue, de la « tradition universelle et unanime » (*sanâtana dharma*), dont la source ultime est une « révélation » (*shruti*)

« reçue au commencement de la Lumière des Lumières ».

— Les *Archives de Trans-en-Provence* publient, depuis 1931 (mais nous n'en avons eu connaissance que tout récemment), de très intéressantes études sur les origines de la Maçonnerie moderne, dues à leur directeur, M. J. Barles ; celui-ci a entrepris ces recherches d'une façon entièrement indépendante et sans aucun parti pris, et c'est sans doute pour cela que, sur bien des points, il approche de la vérité beaucoup plus que tous les historiens plus ou moins « officiels ». Pour lui, la véritable Maçonnerie n'est certes pas, comme le disent certains, « l'institution née en 1717 » ; il voit bien plutôt cette dernière comme le schisme qu'elle fut en réalité. Quant aux raisons de ce schisme, nous trouvons qu'il a une tendance (d'ailleurs explicable par le fait que ce fut là le point de départ de ses recherches) à s'exagérer le rôle qu'ont pu y jouer les protestants français réfugiés en Angleterre à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes ; en fait, à la seule exception de Desaguliers, on ne voit pas qu'ils aient pris une part active à l'organisation de la Grande Loge. Cela ne change d'ailleurs peut-être rien au fond des choses : les fondateurs de la Grande Loge, quelle qu'ait été leur origine, étaient en tout cas incontestablement des « Orangistes » ; et il y avait là une intrusion de la politique à laquelle les Maçons fidèles à l'ancien esprit initiatique de leur Ordre n'étaient pas moins opposés qu'aux diverses innovations qui s'ensuivirent. M. Barles fait remarquer très justement que les Loges qui s'unirent en 1717 étaient toutes de formation très récente, et aussi que, d'autre part, il y avait encore à cette époque beaucoup plus de Loges opératives en activité qu'on ne le dit d'ordinaire. Un point sur lequel nous nous permettrons de n'être pas de son avis, cependant, c'est celui qui concerne l'incendie des archives de la Loge de Saint-Paul : selon toute vraisemblance, les responsables n'en furent point des Maçons traditionnels craignant qu'on ne publiât les *Old Charges*, ce dont personne n'eut jamais sérieusement l'intention, mais, bien au contraire, les novateurs eux-mêmes, qui précisément n'avaient rassemblés ces anciens documents que pour les faire disparaître après en avoir utilisé ce qui leur convenait, afin qu'on ne pût faire la preuve des changements qu'ils y avaient introduits. Il est fâcheux aussi que l'auteur ait cru que « spéculatif », voulait dire simplement « non professionnel » ; là-dessus, nous renverrons à l'article qu'on pourra lire d'autre part, et dans lequel nous expliquons le véritable sens des mots « opératif », et « spéculatif ». Dans ce même article, nous donnons aussi l'explication des termes « Maçons libres et acceptés » sur lesquels il s'est mépris également, faute d'en connaître l'interprétation traditionnelle, qui, du reste, n'a jamais donné lieu à aucune divergence. Il ne semble pas connaître non plus les relations symboliques par lesquelles s'explique le rôle des deux saints Jean dans la Maçonnerie, ni l'origine antique des « fêtes solsticiales » ; mais, après tout, ces diverses lacunes sont bien excusables chez quelqu'un qui, visiblement, n'a jamais fait de ces questions une étude spéciale. Signalons d'autre part que M. Barles a retrouvé par lui-même quelque chose qui se rapporte à un secret « opératif » bien oublié aujourd'hui : il s'agit de la correspondance « psychique », des signes et attouchements, c'est-à-dire, en somme, de leur correspondance avec la « localisation » des centres subtils de l'être humain, à laquelle il nous est arrivé de

faire nous-même quelques allusions ; et il en conclut, avec beaucoup de raison, qu'il y a là l'indication d'un lien direct avec les grandes initiations de l'antiquité. Nous aurons certainement, par la suite, et à mesure de leur publication, à revenir sur ces travaux, dont nous tenons à redire encore tout le mérite et l'intérêt.

— *Atlantis* (n° de mai) publie une conférence sur *Inspiration et Prophétisme*, dont l'auteur, M. Gaston Luce, semble croire que la « clairvoyance » et autres facultés psychiques du même ordre « nous mettent en relation avec le monde de l'esprit », et même qu'elles sont assimilables à « l'intuition envisagée sous sa forme spirituelle et métaphysique » ; ne confondrait-il pas fâcheusement la « métaphysique » avec la « métapsychique »… et « l'esprit » avec « les esprits » ou soi-disant tels ? — Dans diverses notes, M. paul le cour reparle encore à plusieurs reprises du Hiéron du Val d'Or, dont le directeur, paraît-il, « était doué du pouvoir prophétique » (!), et dont il déclare vouloir « continuer l'œuvre » ; enregistrons ces affirmations sans les affaiblir par le moindre commentaire… et attendons sans trop d'impatience la venue de l'« ère du Verseau » !

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (numéro d'avril), suite de l'examen des principales divergences entre les « Anciens » et les « Modernes » ; en dehors des différences d'ordre plutôt « administratif », notons l'emploi par les « Anciens » d'un alphabet maçonnique d'origine « opérative », et aussi la controverse concernant la place du grade de *Royal Arch* dans la Maçonnerie. — Dans le numéro de mai, il est encore question de quelques autres Grandes Loges dissidentes, peu importantes d'ailleurs et dont la durée ne fut qu'éphémère. Un point assez curieux, c'est l'existence en Angleterre, au XVIII^e^ siècle, d'une *Scotts Masonry*, qui semble avoir constitué une sorte de degré spécial, mais sur laquelle on ne possède aucun renseignement précis ; s'agirait-il de quelque chose de similaire au grade de « Maître Écossais » qui était pratiqué en France à la même époque ?

— Dans le *Symbolisme* (n° de mai), G. Persigout continue sa série d'études par *Les Déesses-Mères et les Sanctuaires métroaques* ; il y a là encore, entre les vestiges de diverses traditions archaïques, des rapprochements intéressants, mais qui ne sont pas tous également incontestables. L'ensemble des « trois mondes » ne peut pas être qualifié de « Trimourti cosmique » ; le « régime originel du matriarcat » n'est qu'une hypothèse bien sujette à caution ; et la question des « Dieux noirs » n'est pas résolue d'une façon entièrement satisfaisante. — Un discours intitulé *La Tradition sacrée d'Israël*, publié en supplément, est d'un ton qui veut probablement être plaisant, mais qui ne réussit qu'à être bien « profanement » désagréable.

— Le « Club du Faubourg » a consacré une séance, le 9 juin, à *L'Occultisme à Paris* ; c'est là une chose qui ne devrait assurément nous concerner en aucune façon, mais il paraît pourtant que nous y fûmes « convoqué » (?) et en quelle compagnie ! Comme nous n'apprécions guère les mauvaises plaisanteries, on doit se douter sans peine que, même si une « convocation » avait matériellement pu nous toucher, nous ne nous y serions certes pas rendus. Mais le côté réellement

intéressant et instructif de cette histoire consiste en ceci : le programme comportait une liste de la « presse occultiste » ; or cette liste avait été copiée textuellement, et en suivant scrupuleusement l'ordre d'énumération, dans… l'article de la *R. I. S. S.*, du 1er avril dont nous avons parlé le mois dernier ! Nous n'y avons relevé que deux modifications : la suppression d'une revue qui, apparemment, a cessé de paraître, et l'addition d'une autre… qui n'a jamais existé : un mot imprimé en capitales au début d'un alinéa, et qui se rapportait simplement à un article cité, a été pris pour le titre d'un périodique et est venu à son rang comme tel ; et cette erreur même ne peut laisser subsister le moindre doute sur la « source » de la liste en question. Nous ne pouvions vraiment passer cette « curiosité » sous silence, car voilà qui jette encore une lueur bien singulière sur certaines « ramifications » !

Études Traditionnelles — N^os 200-201, p. 293-301, août-septembre 1936

LE SANGLIER ET L'OURSE |

Chez les Celtes, le sanglier et l'ours symbolisaient respectivement les représentants de l'autorité spirituelle et ceux du pouvoir temporel, c'est-à-dire les deux castes des Druides et des Chevaliers, équivalentes, au moins originairement et dans leurs attributions essentielles, à ce que sont dans l'Inde celles des Brâhmanes et des Kshatriyas. Comme nous l'avons indiqué ailleurs[1], ce symbolisme, d'origine nettement hyperboréenne, est une des marques du rattachement direct de la tradition celtique à la tradition primordiale du présent *Manvantara*, quels que soient d'ailleurs les autres éléments, provenant de traditions antérieures, mais déjà secondaires et dérivées, qui aient pu venir s'y adjoindre à ce courant principal et s'y résorber en quelque sorte en lui. Ce que nous voulons dire ici, c'est que la tradition celtique pourrait vraisemblablement être regardée comme constituant un des « points de jonction » de la tradition atlante avec la tradition hyperboréenne, après la fin de la période secondaire où cette tradition atlante représenta la forme prédominante et comme le « substitut » du centre originel déjà inaccessible à l'humanité ordinaire[2] ; et, sur ce point aussi, le même symbolisme que nous venons de mentionner peut apporter quelques indications qui ne sont pas sans intérêt.

Remarquons tout d'abord l'importance donnée également au symbole du sanglier par la tradition hindoue, elle-même issue directement de la tradition primordiale, et affirmant expressément dans le *Vêda* sa propre origine hyperboréenne. Le sanglier (*varâha*) n'y figure pas seulement, comme on le sait, le troisième des dix *avatâras* de *Vishnu* dans le *Manvantara* actuel ; mais notre *Kalpa* tout entier, c'est-à-dire tout le cycle de manifestation de notre monde, y est désigné comme *Shwêta-varâha-Kalpa*, le « cycle du sanglier blanc ». Cela étant, et si l'on considère l'analogie qui existe nécessairement entre le grand cycle et les cycles subordonnés, il est naturel que la marque du *Kalpa*, si l'on peut s'exprimer ainsi, se retrouve au point de départ du *Manvantara* ; et c'est pourquoi la « terre sacrée » polaire, siège du centre spirituel primordial de ce *Manvantara*, est appelée aussi *Vârâhî* ou la « terre du sanglier[3] ». D'ailleurs, puisque c'est là que résidait l'autorité spirituelle première, dont toute autre autorité légitime du même ordre n'est qu'une émanation, il est non moins naturel que les représentants d'une telle autorité en aient reçu aussi le symbole du sanglier comme leur signe distinctif et

[1] *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 19-20.
[2] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 113-117, notamment en ce qui concerne les rapports de la *Tula* hyperboréenne et de la *Tula* atlante (*Tula* étant une des désignations premières des centres spirituels) ; voir aussi notre article *Atlantide et Hyperborée* (n° d'octobre 1929).
[3] Voir encore à ce propos *Atlantide et Hyperborée* (n° d'octobre 1929) ; nous y avons fait remarquer que, contrairement à ce que semble avoir pensé Saint-Yves d'Alveydre, ce nom de *Vârâhî* ne s'applique aucunement à l'Europe : à vrai dire, celle-ci ne fut jamais que la « Terre du Taureau », ce qui se réfère à une période fort éloignée des origines.

l'aient gardé dans la suite des temps ; et c'est pourquoi les Druides se désignaient eux-mêmes comme des « sangliers », bien que, le symbolisme ayant toujours des aspects multiples, on puisse en même temps y voir accessoirement une allusion à l'isolement dans lequel ils se tenaient à l'égard du monde extérieur, le sanglier étant toujours regardé comme le « solitaire » ; et il faut ajouter, du reste, que cet isolement même, réalisé matériellement, chez les Celtes comme chez les Hindous, sous la forme d'une retraite dans la forêt, n'est pas sans rapport avec les caractères de la « primordialité », dont un reflet au moins a toujours dû se maintenir en toute autorité spirituelle digne de la fonction qu'elle remplit.

Mais revenons au nom de *Vârâhî*, qui donne lieu à des remarques particulièrement importantes : elle est considérée comme un aspect de la *Shakti* de *Vishnu* (et plus spécialement par rapport à son troisième *avatâra*), ce qui, étant donné le caractère « solaire » de celui-ci, montre immédiatement son identité avec la « terre solaire » ou « Syrie » primitive dont nous avons parlé en d'autres occasions[1], et qui est encore une des désignations de la *Tula* hyperboréenne, c'est-à-dire du centre spirituel primordial. D'autre part, la racine *var*, pour le nom du sanglier, se retrouve dans les langues nordiques sous la forme *bor*[2] ; l'exact équivalent de *Vârâhî* est donc « Borée », et la vérité est que le nom habituel d'« Hyperborée » fut employé seulement par les Grecs à une époque où ils avaient déjà perdu le sens de cette antique désignation ; il vaudrait donc mieux, en dépit de l'usage qui a prévalu depuis lors, qualifier la tradition primordiale, non pas d'« hyperboréenne », mais simplement de « boréenne », affirmant par là sans équivoque sa connexion avec la « Borée » ou « terre du sanglier ».

Il y a encore autre chose : la racine *var* ou *vri*, en sanscrit, a les sens de « couvrir », de « protéger » et de « cacher » ; et, comme le montrent le nom de *Varuna* et son équivalent grec *Ouranos*, elle sert à désigner le ciel, tant parce qu'il couvre la terre que parce qu'il représente les mondes supérieurs, cachés aux sens[3]. Or tout ceci s'applique parfaitement aux centres spirituels, soit parce qu'ils sont cachés aux yeux des profanes, soit parce qu'ils protègent le monde par leur influence invisible, soit enfin parce qu'ils sont, sur la terre, comme des images du monde céleste lui-même. Ajoutons que la même racine a encore un autre sens, celui de « choix » ou d'« élection (*vara*), qui, évidemment, ne convient pas moins à la région qui est partout désignée par des noms comme ceux de « terre des élus », de « terre des saints » ou de « terre des bienheureux[4] ».

On a pu noter, dans ce que nous avons dit tout à l'heure, l'union des deux symbolismes « polaire » et « solaire » ; mais, en ce qui concerne proprement le sanglier, c'est l'aspect « polaire » qui importe surtout ; et cela résulte d'ailleurs du fait que le sanglier représentait anciennement la constellation qui, plus tard, est

[1] Voir *La Science des Lettres* (n° de février 1931) et *La Terre du Soleil* (n° de janvier1936).
[2] De là l'anglais *boar*, et aussi l'allemand *Eber*.
[3] Voir *Le Roi du Monde*, p. 82-83, où nous avons indiqué en outre que le mot *cœlum* lui-même a originairement la même signification.
[4] Signalons encore, à titre de rapprochement possible, la racine germanique *ur* ayant un sens de « primordialité ».

devenue la Grande Ourse[1]. Il y a, dans cette substitution de noms, une des marques de ce que les Celtes symbolisaient précisément par la lutte du sanglier et de l'ours, c'est-à-dire la révolte des représentants du pouvoir temporel contre la suprématie de l'autorité spirituelle, avec les vicissitudes diverses qui s'ensuivirent au cours des époques historiques successives. Les premières manifestations de cette révolte, en effet, remontent beaucoup plus loin que l'histoire ordinairement connue, et même plus loin que le début du *Kali-Yuga*, dans lequel elle devait prendre sa plus grande extension ; c'est pourquoi le nom de *bor* a pu être transféré du sanglier à l'ours[2], et la « Borée » elle-même, la « terre du sanglier », a pu par suite devenir à un certain moment la « terre de l'ours », pendant une période de prédominance des Kshatriyas à laquelle, suivant la tradition hindoue, mit fin *Parashu-Râma*[3].

Dans cette même tradition hindoue, le nom le plus habituel de la Grande Ourse est *sapta-riksha* ; et le mot sanscrit *riksha* est le nom de l'ours, linguistiquement identique à celui qu'il porte dans différentes autres langues : le celtique *arth*, le grec *arktos*, et même le latin *ursus*. Cependant, on peut se demander, si c'est bien là le sens premier de l'expression *sapta-riksha*, ou s'il n'y a pas eu plutôt, correspondant à la substitution dont nous venons de parler, une sorte de superposition de mots étymologiquement distincts, mais rapprochés et même identifiés par l'application d'un certain symbolisme phonétique. En effet, *riksha* est aussi, d'une façon générale, une étoile, c'est-à-dire en somme une « lumière » (*archis*, de la racine *arch* ou *ruch*, « briller » ou « illuminer ») ; et, d'autre part, le *sapta-riksha* est la demeure symbolique des sept *Rishis*, qui, outre que leur nom se rapporte à la « vision », donc à la lumière, sont aussi eux-mêmes les sept « Lumières » par lesquelles fut transmise au cycle actuel la Sagesse des cycles antérieurs[4]. Le rapprochement ainsi établi entre l'ours et la lumière ne constitue d'ailleurs pas un cas isolé dans le symbolisme animal, car on en rencontre un tout semblable pour le loup, tant chez les Celtes que chez les Grecs[5], d'où résulta son attribution au dieu solaire, Belen ou Apollon.

Dans une certaine période, le nom de *sapta-riksha* fut appliqué, non plus à la Grande Ourse, mais aux Pléiades, qui comprennent également sept étoiles ; ce transfert d'une constellation polaire à une constellation zodiacale correspond à un passage du symbolisme solsticial au symbolisme équinoxial, impliquant un changement dans le point de départ du cycle annuel, ainsi que dans l'ordre de prédominance des points cardinaux qui sont en relation avec les différentes phases

[1] Nous rappellerons que cette constellation a eu encore beaucoup d'autres noms, entre autres celui de la Balance ; mais il serait hors de propos de nous en occuper présentement.
[2] En anglais *bear*, en allemand *Bar*.
[3] Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à ce propos, que Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi, comme Saint-Yves d'Alveydre, paraissent avoir fait une assez étrange confusion entre *Parashu-Râma* et *Râma-Chandra*, c'est-à-dire entre les sixième et septième *avatâras* de *Vishnu*.
[4] On remarquera la persistance de ces « sept Lumières » dans le symbolisme maçonnique : la présence d'un même nombre de personnes les représentant est nécessaire pour la constitution d'une Loge « juste et parfaite », ainsi que pour la validité de la transmission initiatique. — Signalons aussi que les sept étoiles dont il est parlé au début de l'*Apocalypse* (I, 18 et 20) seraient, suivant certaines interprétations, celles de la Grande Ourse.
[5] En grec, le loup est *lukos* et la lumière *luké* ; de là l'épithète à double sens de l'Apollon Lycien.

de ce cycle[1]. Ce changement est ici celui du Nord à l'Ouest, qui se réfère à la période atlante ; et ceci se trouve confirmé nettement par le fait que, pour les Grecs, les Pléiades étaient filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides. Les transferts de ce genre sont d'ailleurs souvent la cause de multiples confusions, les mêmes noms ayant reçu, suivant les périodes, des applications différentes, et cela aussi bien pour les régions terrestres que pour les constellations célestes, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de déterminer à quoi ils se rapportent exactement dans chaque cas, et que même cela n'est réellement possible qu'à la condition de rattacher leurs diverses « localisations » aux caractères propres des formes traditionnelles correspondantes, ainsi que nous venons de le faire pour celles du *sapta-riksha*.

Chez les Grecs, la révolte des Kshatriyas était figurée par la chasse du sanglier de Calydon, qui représente d'ailleurs manifestement une version dans laquelle les Kshatriyas eux-mêmes expriment leur prétention de s'attribuer une victoire définitive, puisque le sanglier y est tué par eux ; et Athénée rapporte, suivant des auteurs plus anciens, que ce sanglier de Calydon était blanc[2], ce qui l'identifie bien au *Shwêta-varâha* de la tradition hindoue[3]. Ce qui n'est pas moins significatif à notre point de vue, c'est que le premier coup lui fut porté par Atalante, qui, dit-on, avait été nourrie par une ourse ; et ce nom d'Atalante pourrait indiquer que la révolte eut son commencement, soit dans l'Atlantide même, soit tout au moins parmi les héritiers de sa tradition[4]. D'autre part, le nom de Calydon se retrouve exactement dans celui de *Caledonia*, ancien nom de l'Écosse : en dehors de toute question de « localisation » particulière, c'est proprement le pays des « Kaldes » ou Celtes[5] ; et la forêt de Calydon ne diffère pas en réalité de celle de Brocéliande, dont le nom est encore le même, quoique sous une forme un peu modifiée, et précédé du mot *bro* ou *bor*, c'est-à-dire du nom même du sanglier.

Le fait que l'ours est souvent pris symboliquement sous son aspect féminin, comme nous venons de le voir à propos d'Atalante, et comme on le voit aussi par les dénominations des constellations de la Grande Ourse et de la Petite Ourse, n'est pas sans signification non plus quant à son attribution à la caste guerrière, détentrice du pouvoir temporel, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, cette caste a normalement un rôle « réceptif », c'est-à-dire féminin, vis-à-vis de la caste sacerdotale, puisque c'est de celle-ci qu'elle reçoit, non seulement l'enseignement de la doctrine traditionnelle, mais aussi la légitimation de son propre pouvoir, en laquelle consiste strictement le « droit divin ». Ensuite, lorsque cette même caste

[1] Le transfert de la Balance dans le Zodiaque a naturellement aussi une signification similaire.
[2] *Deipnosophistarum*, IX, 13.
[3] Il est à peine besoin de rappeler que le blanc est aussi la couleur attribuée symboliquement à l'autorité spirituelle ; et l'on sait que les Druides, en particulier, portaient des vêtements blancs.
[4] Il y a encore d'autres rapprochements curieux à cet égard, notamment entre les pommes d'or dont il est question dans la légende d'Atalante et celles du jardin des Hespérides ou « filles de l'Occident », qui étaient aussi filles d'Atlas comme les Pléiades.
[5] Il est d'ailleurs probable que ce nom des Celtes, comme celui des Chaldéens qui lui est identique, n'était pas originairement celui d'un peuple particulier, mais celui d'une caste sacerdotale, exerçant l'autorité spirituelle chez différents peuples.

guerrière, renversant les rapports normaux de subordination, prétend à la suprématie, sa prédominance est généralement accompagnée de celle des éléments féminins dans le symbolisme de la forme traditionnelle modifiée par elle, et parfois même aussi, comme conséquence de cette modification, de l'institution d'une forme féminine de sacerdoce, comme le fut celle des Druidesses chez les Celtes. Nous ne faisons qu'indiquer ici ce dernier point, dont le développement nous entraînerait trop loin, surtout si nous voulions rechercher ailleurs des exemples concordants ; mais du moins cette indication suffit-elle à faire comprendre pourquoi c'est l'ourse, plutôt que l'ours, qui est opposée symboliquement au sanglier.

Il convient d'ajouter que les deux symboles du sanglier et de l'ours n'apparaissent pas toujours forcément comme étant en opposition ou en lutte, mais que, dans certains cas, ils peuvent aussi représenter l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, ou les deux castes des Druides et des Chevaliers, dans leurs rapports normaux et harmoniques, comme on le voit notamment par la légende de Merlin et d'Arthur. En effet, Merlin, le Druide, est encore le sanglier de la forêt de Brocéliande (où il est d'ailleurs finalement, non pas tué comme le sanglier de Calydon, mais seulement endormi par une puissance féminine) ; et le roi Arthur porte un nom dérivé de celui de l'ours, *arth*[1] ; plus précisément, ce nom est identique à celui de l'étoile *Arcturus*, en tenant compte de la légère différence due à leurs dérivations respectivement celtique et grecque. Cette étoile se trouve dans la constellation du Bouvier, et, par ces noms, l'on peut encore voir réunies les marques de deux périodes différentes : le « gardien de l'Ourse » est devenue le Bouvier quand l'Ourse elle-même ou le *sapta-riksha* est devenu les *septem triones*, c'est-à-dire les « sept bœufs » (d'où l'appellation de « Septentrion » pour désigner le Nord) ; mais nous n'avons pas à nous occuper ici de ces transformations, relativement récentes par rapport à ce que nous envisageons[2].

Des considérations que nous venons d'exposer, une conclusion parait se dégager quant au rôle respectif des deux courants qui contribuèrent à former la tradition celtique ; à l'origine, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel n'étaient pas séparés comme deux fonctions différenciées, mais unis dans leur principe commun, et l'on retrouve encore un vestige de cette union dans le nom même des Druides (*dru-vid*, « force-sagesse », ces deux termes étant symbolisés par le chêne et le gui[3]) ; à ce titre, et aussi en tant que représentant plus particulièrement l'autorité spirituelle, à laquelle est réservée la partie supérieure de la doctrine, ils

[1] On trouve aussi en Écosse, comme nom de famille, *Mac-Arth* ou « fils de l'ours », qui indique évidemment l'appartenance à un clan guerrier.

[2] Arthur est le fils d'Uther Pendragon, le « chef des cinq », c'est-à-dire le roi suprême qui réside dans le cinquième royaume, celui de *Mide* ou du « milieu » situé au centre des quatre autres royaumes subordonnés qui correspondent aux quatre points cardinaux (voir *Le Roi du Monde*, p. 110-113) ; et cette situation est comparable à celle du Dragon céleste lorsque, contenant l'étoile polaire, il était « au milieu du ciel comme un roi sur son trône », suivant l'expression du *Sepher Ietsirah* (Cf. notre article déjà cité sur *La Terre du Soleil*).

[3] Voir *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 59-60, où nous avons indiqué l'équivalence de ce symbolisme avec celui du Sphinx.

étaient les véritables héritiers de la tradition primordiale, et le symbole essentiellement « boréen », celui du sanglier, leur appartenait en propre. Quant aux Chevaliers, ayant pour symbole l'ours (ou l'ourse d'Atalante), on peut penser que la partie de la tradition qui leur était plus spécialement destinée comportait surtout les éléments procédant de la tradition atlante ; et cette distinction pourrait même peut-être aider à expliquer certains points plus ou moins énigmatiques de l'histoire ultérieure des traditions occidentales.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 202, p. 361-368, octobre 1936

TRADITION ET TRADITIONALISME

Nous avons eu déjà si souvent l'occasion de signaler des exemples de l'abus de certains mots, détournés de leur véritable sens, qui est un des symptômes de la confusion intellectuelle de notre époque, que nous serions presque tenté de nous excuser de revenir une fois de plus sur un sujet se rapportant à des considérations de cet ordre. Pourtant, il est des équivoques qu'on ne parvient pas à dissiper d'un seul coup, mais seulement à force d'y insister ; et, sur le point que nous avons en vue actuellement, la chose est devenue plus nécessaire que jamais dans les circonstances présentes, afin de prévenir toute tentative d'utilisation illégitime de l'idée même de « tradition » par ceux qui voudraient assimiler indûment ce qu'elle implique à leurs propres conceptions dans un domaine quelconque. Il doit d'ailleurs être bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de suspecter la bonne foi des uns ou des autres, car, dans bien des cas, il peut fort bien n'y avoir là qu'incompréhension pure et simple ; l'ignorance de la plupart de nos contemporains à l'égard de tout ce qui possède un caractère réellement traditionnel est si complète qu'il n'y a même pas lieu de s'en étonner ; mais, en même temps, on est forcé de reconnaître aussi que ces erreurs d'interprétation et ces méprises involontaires servent trop bien certains « plans » pour qu'il ne soit pas permis de se demander si leur diffusion croissante ne serait pas due à quelqu'une de ces « suggestions » qui dominent la mentalité moderne et qui, précisément, tendent toujours au fond à la destruction de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot.

Expliquons-nous plus complètement là-dessus : la mentalité moderne elle-même, dans tout ce qui la caractérise spécifiquement comme telle, n'est en somme que le produit d'une vaste suggestion collective, qui, s'exerçant continuellement au cours de plusieurs siècles, a déterminé la formation et le développement progressif de l'esprit antitraditionnel, en lequel se résume en définitive tout l'ensemble des traits distinctifs de cette mentalité. Nous n'avons pas à nous demander ici si ce qui apparait ainsi comme une anomalie, et même comme une véritable monstruosité, ne se trouve pas cependant à sa place dans un ordre plus général, ou, en d'autres termes, si, en vertu même des « lois cycliques » auxquelles nous avons souvent fait allusion, une telle déviation ne devait pas se produire inévitablement à cette époque ; c'est là un tout autre aspect de la question ; nous n'avons présentement en vue que la « technique » par laquelle cette déviation a pu être amenée en fait, et c'est cette « technique » dont on peut donner une idée aussi approchée que possible en la définissant comme une sorte de suggestion collective. Mais, si puissante et si habile que soit cette suggestion, il peut arriver un moment où l'état de désordre et de déséquilibre qui en est le résultat devient si apparent que certains ne peuvent plus manquer de s'en apercevoir, et alors il risque de se produire une « réaction » compromettant ce résultat même ; il semble bien qu'aujourd'hui les choses en soient justement à ce point, et c'est là qu'intervient efficacement, pour détourner

cette « réaction » du but où elle tend, ce que nous pourrions appeler la « contrefaçon » de l'idée traditionnelle.

Si cette « contrefaçon » est possible, c'est en raison de l'ignorance dont nous parlions plus haut : l'idée même de la tradition a été détruite à un tel point, dans le monde occidental moderne, que ceux qui aspirent à la retrouver ne savent trop de quel côté se diriger, et qu'ils ne sont que trop prêts à accepter les fausses idées qu'on leur présentera à sa place et sous son nom. Ceux-là se sont rendu compte, au moins jusqu'à un certain point, qu'ils avaient été trompés par les suggestions ouvertement antitraditionnelles, et que les croyances qui leur avaient été ainsi imposées ne représentaient qu'erreur et déception ; c'est là assurément quelque chose dans le sens de la « réaction » que nous venons de dire, mais, en somme, cela n'est encore que tout négatif. On s'en aperçoit bien en lisant les écrits, de moins en moins rares, où l'on trouve les plus justes critiques à l'égard de la « civilisation » actuelle, mais où les moyens envisagés pour remédier aux maux ainsi dénoncés ont un caractère étrangement disproportionné et insignifiant, enfantin même en quelque sorte : projets « scolaires » ou « académiques », pourrait-on dire, mais rien de plus, et, surtout, rien qui témoigne de la moindre connaissance d'ordre profond. C'est à ce stade que l'effort, si louable et si méritoire qu'il soit, peut facilement se laisser détourner vers des « activités » qui, à leur façon et en dépit de certaines apparences, ne feront que contribuer finalement à accroître encore le désordre et la confusion de cette « civilisation » dont elles sont censées devoir opérer le redressement.

Ceux dont nous venons de parler sont ceux que l'on peut qualifier de « traditionalistes », lorsqu'on prend ce mot dans son acception légitime ; en effet, il ne peut indiquer proprement qu'une simple tendance, une sorte d'aspiration vers la tradition, sans aucune connaissance réelle de celle-ci ; et l'on peut mesurer par là toute la distance qui sépare l'esprit « traditionaliste » du véritable esprit traditionnel, qui implique au contraire essentiellement une telle connaissance. En somme, le « traditionaliste » n'est et ne peut être qu'un « chercheur », et c'est bien pourquoi il est toujours en danger de s'égarer, n'étant pas en possession des principes qui seuls lui donneraient une direction infaillible ; et ce danger sera naturellement d'autant plus grand qu'il trouvera sur son chemin, comme autant d'embûches, toutes ces fausses idées suscitées par le pouvoir d'illusion qui a un intérêt capital à l'empêcher de parvenir au véritable terme de sa recherche. Il est évident, en effet, que ce pouvoir ne peut se maintenir et continuer à exercer son action qu'à la condition que toute restauration de l'idée traditionnelle soit rendue impossible ; il est donc tout aussi important pour lui de faire dévier les recherches tendant vers la connaissance traditionnelle que, d'autre part, celles qui, portant sur les origines et les causes réelles de la déviation moderne, seraient susceptibles de dévoiler quelque chose de sa propre nature et de ses moyens d'influence ; il y a là, pour lui, deux nécessités en quelque sorte complémentaires l'une de l'autre, et qu'on pourrait même regarder, au fond, comme les deux aspects positif et négatif d'une même exigence fondamentale de sa domination.

Tous les emplois abusifs du mot « tradition » peuvent, à un degré ou à un autre, servir à cette fin, à commencer par le plus vulgaire de tous, celui qui le fait synonyme de « coutume » ou d'« usage », amenant par là une confusion de la tradition avec les choses les plus bassement humaines et les plus complètement dépourvues de tout sens profond. Mais il y a d'autres déformations plus subtiles, et par là même plus dangereuses ; toutes ont d'ailleurs pour caractère commun de faire descendre l'idée de tradition à un niveau purement humain, alors que, comme nous l'avons souvent expliqué, il n'y a de véritablement traditionnel que ce qui implique un élément d'ordre supra-humain. C'est là le point essentiel, celui qui constitue en quelque sorte la définition même de la tradition et de tout ce qui s'y rattache ; et c'est là aussi, bien entendu, ce qu'il faut à tout prix empêcher de reconnaître pour maintenir la mentalité moderne dans ses illusions. Il n'y a d'ailleurs qu'à voir combien ceux qui prétendent se faire les « historiens » des religions et des autres formes de la tradition s'acharnent avant tout à les expliquer par des facteurs exclusivement humains ; peu importe que, suivant les écoles, ces facteurs soient psychologiques, sociaux ou autres, et même la multiplicité des explications ainsi présentées permet de séduire plus facilement un plus grand nombre ; ce qui est constant, c'est la volonté bien arrêtée de tout réduire à l'humain et de ne rien laisser subsister qui le dépasse ; et ceux qui croient à la valeur de cette « critique » destructive sont dès lors tout disposés à confondre la tradition avec n'importe quoi, puisqu'il n'y à plus en effet, dans l'idée qu'on leur en a inculquée, rien qui puisse la distinguer réellement de ce qui est dépourvu de tout caractère traditionnel.

Dès lors que tout ce qui est d'ordre purement humain ne saurait, pour cette raison même, être légitimement qualifié de traditionnel, il ne peut y avoir, par exemple, de « tradition philosophique », ni de « tradition scientifique » au sens moderne et profane de ce mot ; et, bien entendu, il ne peut y avoir non plus de « tradition politique », là du moins où toute organisation sociale vraiment traditionnelle fait défaut, ce qui est le cas du monde occidental actuel. Ce sont pourtant là quelques-unes des expressions qui sont employées couramment aujourd'hui, et qui constituent autant de dénaturations de l'idée de la tradition ; et il va de soi que, si les esprits « traditionalistes » dont nous parlions précédemment peuvent être amenés à laisser détourner leur activité vers l'un ou l'autre de ces domaines essentiellement contingents et à y limiter tous leurs efforts, leurs aspirations se trouveront ainsi « neutralisées » et rendues parfaitement inoffensives, si même elles ne sont parfois utilisées, à leur insu, dans un sens tout opposé à leurs intentions. Il arrive en effet qu'on va jusqu'à appliquer le nom de « tradition » à des choses qui, par leur nature même, sont nettement antitraditionnelles : c'est ainsi qu'on parle de « tradition humaniste », ou encore de « tradition nationale », alors que l'« humanisme », comme son nom même l'indique d'ailleurs, n'est pas autre chose que cette négation du supra-humain qui est à la racine de l'esprit moderne sous toute ses formes, et que la constitution des « nationalités » a été le moyen employé pour détruire l'organisation sociale traditionnelle du moyen âge ; il n'y aurait pas lieu de s'étonner dans ces conditions, si l'on en venait quelque jour à

parler tout aussi bien de « tradition protestante », voire même de « tradition laïque » ou de « tradition révolutionnaire » ! Au degré de confusion mentale où est parvenue la grande majorité de nos contemporains, les associations de mots les plus manifestement contradictoires n'ont plus rien qui puisse les effrayer, ni même leur donner simplement à réfléchir…

Ceci nous conduit encore directement à une autre remarque importante : lorsque certains, s'étant aperçus du désordre moderne en constatant le degré trop visible où il en est actuellement, veulent « réagir », le meilleur moyen de rendre inefficace ce besoin de « réaction » n'est-il pas de l'orienter vers quelqu'un des stades antérieurs ct moins « avancés » de la même déviation, où ce désordre n'était pas encore devenu aussi apparent et se présentait, si l'on peut dire, sous des dehors plus acceptables pour qui n'a pas été complètement aveuglé par certaines suggestions ? Il n'est pas suffisant de se déclarer sincèrement « antimoderne », comme tout « traditionaliste » d'intention doit le faire normalement, si l'on est encore affecté soi-même par les idées modernes sous quelque forme plus ou moins atténuée, et par là plus difficilement discernable sans doute, mais correspondant toujours en fait à l'une ou à l'autre des étapes que ces idées ont parcourues au cours de leur développement ; aucune « concession », même involontaire ou inconsciente, n'est possible ici, car, de leur point de départ à leur aboutissement actuel, tout se tient et s'enchaîne inexorablement. Et, à ce propos, nous ajouterons encore ceci : le travail ayant pour but d'empêcher la « réaction » de viser plus loin que le retour à un moindre désordre, en dissimulant d'ailleurs le caractère de celui-ci et en le faisant passer pour l'« ordre », rejoint très exactement celui qui est accompli, d'autre part, pour faire pénétrer l'esprit moderne à l'intérieur même de ce qui peut subsister, en Occident, des organisations traditionnelles de tout ordre ; le même effet de « neutralisation » des forces dont on pourrait avoir à redouter l'opposition est pareillement obtenu dans les deux cas. Ce n'est même pas assez de parler de « neutralisation », car, de la lutte qui se produira forcément entre des éléments qui se trouvent ainsi ramenés pour ainsi dire au même niveau, et dont l'hostilité ne représente donc plus, au fond, que celle qui peut exister entre des productions diverses et apparemment contraires de la déviation moderne, il ne pourra finalement sortir qu'un nouvel accroissement du désordre et de la confusion.

Entre toutes les choses plus ou moins incohérentes qui s'agitent et se heurtent présentement, entre tous les « mouvements » extérieurs de quelque genre que ce soit, il n'y a donc nullement, au point de vue traditionnel ou même simplement « traditionaliste », à « prendre parti », suivant l'expression employée communément, car ce serait être dupe, et, les mêmes influences s'exerçant en réalité derrière tout cela, ce serait proprement faire leur jeu que de se mêler aux luttes voulues et dirigées invisiblement par elles ; le seul fait de « prendre parti » dans ces conditions constituerait donc déjà en définitive, si inconsciemment que ce fût, une attitude véritablement antitraditionnelle. Nous ne voulons faire ici aucune application particulière, ce qui serait en somme assez peu utile après tout ce que nous avons déjà dit, et d'ailleurs tout à fait hors de propos ; il nous paraît seulement

nécessaire, pour couper court aux prétentions de tout faux « traditionalisme », de préciser que, notamment, aucune tendance politique existant dans l'Europe actuelle ne peut valablement se recommander de l'autorité d'idées ou de doctrines traditionnelles, les principes faisant également défaut partout, bien qu'on n'ait assurément jamais tant parlé de « principes » qu'on le fait aujourd'hui de tous les côtés, appliquant à peu près indistinctement cette désignation à tout ce qui la mérite le moins, et parfois même à ce qui implique au contraire la négation de tout véritable principe. Sous cet autre abus d'un mot, nous retrouvons d'ailleurs encore ce caractère de « contrefaçon » que nous avons déjà constaté, d'une façon générale, à l'égard de l'idée traditionnelle, et qui nous paraît constituer par lui-même une « marque » assez importante et assez significative pour qu'il ne soit pas sans intérêt d'y insister plus spécialement dans un prochain article, ce qui nous fournira en même temps l'occasion de mettre encore plus explicitement les « traditionalistes » en garde contre quelques-uns des multiples dangers de déviation auxquels leurs efforts se trouvent exposés.

Pour le moment, il nous reste encore, à cause de certaines gens malveillants ou mal intentionnés que nous ne connaissons que trop bien, à prendre une précaution qui, normalement, devrait être tout à fait superflue : c'est de déclarer expressément que ce que nous venons de dire en dernier lieu ne saurait, en aucune façon ni à aucun degré, être regardé comme constituant, de notre part, une sorte d'incursion plus ou moins déguisée dans le domaine de la politique ; c'est, tout au contraire, l'expression même d'une des principales raisons pour lesquelles nous entendons demeurer absolument étranger à tout ce qui touche à ce domaine. Nous ne voulons dire rien de plus ni d'autre que ce que nous disons ; ce que nous voulons dire, nous avons l'habitude de le dire nettement, trop nettement même peut-être au gré de certains ; et nul n'a le droit de prétendre y voir le moindre « sous-entendu », ni d'y ajouter, en nous les attribuant, ses propres interprétations plus ou moins tendancieuses.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 202, p. 382-387, octobre 1936

LES ARMES SYMBOLIQUES

Dans notre article sur *Les fleurs symboliques*[1], nous avons été amené à faire allusion à la lance qui, dans la légende du Graal, apparaît comme un symbole complémentaire de la coupe, et qui est une des nombreuses figures de l'« Axe du Monde[2] ». En même temps, cette lance est aussi, avons-nous dit, un symbole du « Rayon Céleste », et, d'après les considérations que nous avons développées ailleurs[3], il est évident que ces deux significations coïncident au fond : mais ceci explique également que la lance, ainsi que l'épée et la flèche qui en sont en somme des équivalents, soit parfois assimilée au rayon solaire. Il est bien entendu que les deux symbolismes polaire et solaire ne doivent jamais être confondus, et que, comme nous l'avons souvent indiqué, le premier a un caractère plus fondamental et réellement « primordial » ; mais il n'en est pas moins vrai que ce qu'on pourrait appeler les « transferts » de l'un à l'autre constitue un fait fréquent, et qui n'est pas sans avoir des raisons que nous chercherons peut-être à expliquer plus nettement en quelque autre occasion. Pour le moment, nous nous bornerons à mentionner plus spécialement, à cet égard, l'attribution de la flèche à Apollon : on sait que, notamment, c'est avec ses flèches que celui-ci tue le serpent Python, comme, dans la tradition vêdique, Indra tue Ahi ou Vritra, similaire de Python, avec le *vajra* qui représente la foudre ; et ce rapprochement ne laisse aucun doute sur l'équivalence symbolique originelle des deux armes dont il s'agit. Nous rappellerons aussi la « flèche d'or » d'Abaris ou de Zalmoxis, dont il est question dans l'histoire de Pythagore ; et ici l'on voit plus clairement encore que ce symbolisme se rapporte expressément à l'Apollon hyperboréen, ce qui établit précisément le lien entre son aspect solaire et son aspect polaire[4].

Si nous revenons à la considération des armes diverses comme représentant l'« Axe du Monde », une remarque importante s'impose : c'est que ces armes sont, non pas toujours, mais du moins très souvent, soit à double tranchant, soit à deux pointes opposées. Ce dernier cas, qui est plus particulièrement celui du *vajra* sur lequel nous allons avoir à revenir, doit manifestement être rapporté à la dualité des pôles, considérés comme les deux extrémités de l'axe, avec toutes les correspondances qu'elle implique et que nous avons déjà indiquées dans un précédent article[5]. Quant

[1] Voir n° d'avril 1936.
[2] À cet égard, le complémentarisme de la lance et de la coupe est strictement comparable à celui de la montagne et de la caverne, sur lequel nous reviendrons sans doute quelque jour.
[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.
[4] Signalons aussi en passant, à ce propos, que la « cuisse d'or » de Pythagore, qui le fait apparaître en quelque sorte comme une manifestation de l'Apollon hyperboréen lui-même, se rapporte au symbolisme de la montagne polaire et à celui de la Grande Ourse. D'autre part, le serpent Python est en connexion spéciale avec Delphes, appelée anciennement Pytho, sanctuaire de l'Apollon hyperboréen ; de là la désignation de la Pythie, et aussi le nom même de Pythagore, qui est en réalité un nom d'Apollon, « celui qui conduit la Pythie », c'est-à-dire l'inspirateur de ses oracles.
[5] *La double spirale* (n° de mars 1938).

aux armes à double tranchant, la dualité y étant marquée dans le sens même de l'axe, il faut y voir une allusion plus directe aux deux courants que représentent par ailleurs les deux serpents s'enroulant autour du bâton ou du caducée ; mais comme ces deux courants inverses sont eux-mêmes respectivement en relation avec les deux pôles et les deux hémisphères, on voit immédiatement par là que les deux symbolismes se rejoignent en réalité. Au fond, il s'agit toujours là d'une force double, d'essence unique en elle-même, mais d'effets apparemment opposés dans sa manifestation, par suite de la « polarisation » qui conditionne celle-ci, comme elle conditionne d'ailleurs, à des niveaux différents, tous les degrés et tous les modes de la manifestation universelle[1].

L'épée peut être regardée elle-même, d'une façon générale, comme une arme à double tranchant[2] ; mais un exemple encore plus frappant est celui de la double hache, qui appartient notamment au symbolisme égéen et crétois, c'est-à-dire préhellénique, mais qui ne lui est d'ailleurs pas exclusivement propre. Or la hache, comme nous l'avons exposé ici autrefois[3], est tout spécialement un symbole de la foudre, donc, à cet égard, un strict équivalent du *vajra* ; et la comparaison de ces deux armes montre bien, par suite, l'identité foncière des deux formes de symbolisme que nous avons mentionnées, celle des armes à double tranchant et celle des armes à deux pointes[4].

Les représentations du *vajra* offrent de multiples variantes ; M. Ananda K. Coomaraswamy a signalé[5] que la forme la plus habituelle, présentant une triple pointe à chacune de ses extrémités, est par là étroitement apparentée au *trishûla* ou trident, autre arme symbolique fort importante, mais dont l'étude spéciale nous écarterait trop de notre sujet ; nous remarquerons seulement que, tandis que la pointe médiane est la terminaison de l'axe même, les deux pointes latérales peuvent être rapportées encore aux deux courants de droite et de gauche dont nous avons parlé, et que, pour cette raison même, une semblable triplicité se retrouve ailleurs dans le symbolisme « axial », par exemple dans certaines figurations de l'« Arbre du Monde[6] ». M. Coomaraswamy a montré également que le *vajra* est assimilé traditionnellement à

---

[1] Ceci revient à dire que toutes les dualités cosmiques ne sont réellement que des « spécifications » diverses de la dualité première de *Purusha* et *Prakriti*, ou, en d'autres termes, de la polarisation de l'Être en « essence » et « substance ».

[2] Dans une autre de ses significations, l'épée est un symbole du Verbe ou de la Parole, avec son double pouvoir créateur et destructeur (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16, et XIX, 15) ; il est d'ailleurs évident que ce double pouvoir est analogue à la force double dont nous venons de parler, ou que, plus exactement encore, ce ne sont là que des applications différentes d'une seule et même chose. Au sujet de l'épée, notons encore que, suivant certains historiens anciens, les Scythes représentaient la Divinité par une épée plantée en terre au sommet d'un tertre ; celui-ci étant l'image réduite de la montagne, on trouve réunis ici deux des symboles de l'« Axe du Monde ».

[3] *Les pierres de foudre* (n° de mai 1929).

[4] Le maillet ou marteau de Thor, autre symbole de la foudre que nous avons signalé aussi dans le même article, présente, par sa forme en T, une exacte similitude avec la double hache. — Nous ferons aussi remarquer, que, comme le maillet et l'épée, bien que moins en évidence que ceux-ci, la hache se retrouve encore aujourd'hui dans le symbolisme maçonnique.

[5] *Elements of Buddhist Iconography*.

[6] Dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra*. — On sait d'autre part que, comme attribut de *Shiva*, le *trishûla* est souvent rapporté au « triple temps » (*trikâla*), c'est-à-dire aux trois modalités du temps comme passé, présent et futur : il y aurait ici encore des rapprochements à faire avec ce qu'on trouve à cet égard dans d'autres traditions, par exemple avec certains aspects du symbolisme de Janus.

d'autres symboles connus de l'« Axe du Monde », tels que l'essieu du chariot dont les deux roues correspondent au Ciel et à la Terre, ce qui explique d'ailleurs, en particulier, certaines représentations du *vajra* comme « supporté » par un lotus sur lequel il est posé verticalement. Quant au quadruple *vajra*, formé par la réunion de deux *vajras* ordinaires disposés en croix, si on le considère comme placé dans un plan horizontal, ce que suggère sa désignation comme *Karma-vajra*, il est très proche de symboles tels que le *swastika* et le *chakra*[1] ; nous nous contenterons de noter ici ces différentes indications, sur lesquelles nous aurons peut-être l'occasion de revenir dans d'autres études, car ce sujet est de ceux qu'on ne saurait avoir la prétention d'épuiser.

Le *vajra*, outre le sens de « foudre », a aussi, en même temps, celui de « diamant », qui évoque immédiatement les idées d'indivisibilité, d'inaltérabilité et d'immutabilité : et, effectivement, l'immutabilité est bien le caractère essentiel de l'axe autour duquel s'effectue la révolution de toutes choses, et qui lui-même n'y participe pas. À ce propos, il y a encore un rapprochement très remarquable : Platon décrit précisément l'« Axe du Monde » comme un axe lumineux de diamant ; cet axe est entouré de plusieurs gaines concentriques, de dimensions et de couleurs diverses, correspondant aux différentes sphères planétaires, et se mouvant autour de lui[2]. D'autre part, le symbolisme bouddhique du « trône de diamant », situé au pied de l'« Arbre de la Sagesse » et au centre même de la « Roue du Monde », c'est-à-dire au point unique qui demeure toujours immobile, n'est pas moins significatif sous le même rapport.

Pour en revenir à la foudre, elle est considérée, comme nous l'avons indiqué ailleurs[3], comme représentant un double pouvoir de production et de destruction ; on peut dire, si l'on veut, pouvoir de vie et de mort, mais, si on l'entendait uniquement au sens littéral, ce ne serait là encore qu'une application particulière de ce dont il s'agit en réalité[4]. En fait, c'est la force qui produit toutes les « condensations » et les « dissipations », que la tradition extrême-orientale rapporte à l'action alternée des deux principes complémentaires *yn* et *yang*, et qui correspondent également aux deux phases de l'« expir » et de l'« aspir » universels[5] ; c'est là ce que la doctrine hermétique, de son côté, appelle « coagulation » et « solution[6] » ; et la double action de cette force est symbolisée

[1] Il ne s'agit donc plus alors de l'axe vertical comme précédemment, mais des deux axes horizontaux de la représentation géométrique que nous avons exposée dans *Le Symbolisme de la Croix*.

[2] *République*, livre X (mythe d'Er l'Arménien). — Cet ensemble de gaines constitue le « fuseau de la Nécessité » ; la Parque Clotho le fait tourner de la main droite, donc de droite à gauche, et ce sens de rotation n'est pas indifférent, en rapport avec les considérations que nous avons exposées au sujet du symbolisme de la « double spirale ».

[3] Voir notre article déjà mentionné sur *Les pierres de foudre*.

[4] En connexion avec la remarque que nous avons faite plus haut au sujet des armes respectives d'Apollon et d'Indra, nous ferons observer que, comme la foudre, le rayon solaire est aussi regardé comme vivifiant ou comme meurtrier suivant les cas. — Nous rappellerons également que la lance de la légende du Graal, ainsi que la lance d'Achille dont nous l'avons déjà rapprochée à ce sujet, avait le double pouvoir d'infliger des blessures et de les guérir.

[5] Voir notre article sur *La double spirale*.

[6] C'est aussi ce que le langage des anciens philosophes grecs désignait par les termes de « génération » et de « corruption ».

par les deux extrémités opposées du *vajra*, en tant qu'arme « fulgurante », tandis que le diamant représente clairement son essence unique et indivisible.

Nous signalerons incidemment, à titre de curiosité, car ce ne saurait guère être plus que cela à notre point de vue, une application d'ordre très inférieur, mais qui se rattache directement à la question des armes symboliques : le « pouvoir des pointes », bien connu en magie et même en physique profane, se rapporte réellement à la « solution », c'est-à-dire au second aspect du double pouvoir dont nous venons de parler. D'autre part, une correspondance du premier aspect, où de la « coagulation », se trouve dans l'usage magique des nœuds ou « ligatures » ; nous rappellerons aussi à ce propos le symbolisme du « nœud gordien », qu'Alexandre tranche d'ailleurs avec son épée, ce qui est encore assez significatif ; mais ici apparaît une autre question, celle du « nœud vital », qui, bien qu'en relation analogique avec la précédente, dépasse de beaucoup le domaine et la portée de la simple magie[1].

Enfin, nous devons mentionner un autre symbole « axial », qui n'est pas une arme à proprement parler, mais qui s'y assimile cependant par sa forme se terminant en pointe : ce symbole est celui du clou ; et, chez les Romains, le clou (*clavus*) et la clef (*clavis*), que leur langage rapprochait d'assez singulière façon, se rapportaient l'un et l'autre au symbolisme de Janus[2]. Avec la clef, qui est encore, elle aussi, un symbole « axial », nous serions amené à d'autres considérations dans lesquelles nous ne voulons pas entrer présentement ; nous dirons seulement que le « pouvoir des clefs », ou le double pouvoir de « lier » et de « délier[3] », n'est pas véritablement différent de celui dont nous avons parlé : au fond, c'est toujours de « coagulation » et de « solution », au sens hermétique de ces deux termes, qu'il s'agit là en réalité.

René Guénon.

[1] Nous avons fait allusion à cette question, à propos du « point sensible » des cathédrales, dans une note intitulée *Cologne ou Strasbourg ?* (n° de janvier 1927).

[2] Nous rappellerons encore, pour compléter la remarque que nous avons faite en dernier lieu, le pouvoir magique attribué à l'un et à l'autre de ces deux objets, et qui, toute question d'ordre « phénoménique » à part, apparait comme une sorte de dégénérescence exotérique de leur signification traditionnelle.

[3] On pourra remarquer que ces mots eux-mêmes ont aussi un rapport évident avec le symbolisme des ligatures ou des nœuds : tout ceci se tient donc de fort près, et les diverses formes que revêt le symbolisme sont toujours parfaitement cohérentes entre elles.

LES LIVRES

Léon de Poncins — *La mystérieuse Internationale juive* (Gabriel Beauchesne, Paris). Ce que nous avons dit ici dernièrement, à propos de *La Guerre occulte* dont M. Léon de Poncins est aussi l'un des auteurs, quant à certaines exagérations concernant le rôle des Juifs dans le monde, et quant à la nécessité de faire en tout cas certaines distinctions, s'applique encore à ce nouveau volume. Il y a assurément beaucoup de vrai dans ce qui y est exposé au sujet de deux « Internationales », l'une révolutionnaire et l'autre financière, qui sont sans doute beaucoup moins opposées réellement que ne pourrait le croire l'observateur superficiel ; mais tout cela, qui fait d'ailleurs partie d'un ensemble beaucoup plus vaste, est-il vraiment sous la direction des Juifs (il faudrait dire plutôt de certains Juifs), ou n'est-il pas utilisé en réalité par « quelque chose » qui les dépasse ? Il y aurait du reste, pensons-nous, une étude bien curieuse à faire sur les raisons pour lesquelles le Juif, quand il est infidèle à sa tradition, devient plus facilement qu'un autre l'instrument des « influences » qui président à la déviation moderne ; ce serait là, en quelque sorte, l'envers de la « mission des Juifs », et cela pourrait peut-être mener assez loin… L'auteur a tout à fait raison de parler d'une « conspiration de silence » à l'égard de certaines questions ; mais que serait-ce s'il lui arrivait de toucher directement à des choses beaucoup plus vraiment « mystérieuses » encore, et auxquelles, disons-le en passant, les publications « anti-judéomaçonniques » sont les premières à bien se garder de faire jamais la moindre allusion ?

Hiram — *J.-B. Willermoz et le Rite Templier à l'O .·. de Lyon (Fédération Nationale Catholique, Paris).* Le contenu de ce livre avait paru précédemment sous la forme d'une série d'articles dans la *R. I. S. S.* ; c'est assez dire dans quel esprit il a été conçu… Assurément, les documents qui y sont publiés, et dont l'essentiel est constitué par la correspondance de Willermoz au cours des négociations longues et compliquées qui devaient finalement aboutir à la constitution du Directoire Écossais Rectifié de la Province d'Auvergne, ces documents, disons-nous, gardent toujours en eux-mêmes leur intérêt historique ; mais que dire des commentaires dont on a jugé bon de les accompagner ? Il est des invraisemblances tellement énormes qu'elles en deviennent comiques ; c'est bien le cas de la présentation de Willermoz et de certains autres personnages (parmi lesquels les chanoines lyonnais d'alors sont plus particulièrement maltraités) comme des serviteurs du « culte du démon » et des gens qui conspiraient pour amener un « retour au paganisme » ! Nous ne sommes certes pas de ceux qui sont disposés à nier « l'intervention du démon dans les choses de ce monde », bien au contraire ; mais qu'on la cherche où elle est réellement ; il est vrai que ce serait un peu plus difficile et plus dangereux que de suivre tout simplement les fausses pistes sur lesquelles ledit démon ou certains de ses représentants ont estimé avantageux de lancer les « chercheurs » plus ou moins naïfs, pour empêcher précisément qu'ils ne risquent de découvrir la vérité…

John Charpentier — *Le Maître du Secret : Un complot maçonnique sous Louis XVI* (H.-G. Peyre, Paris). Il ne s'agit pas, comme on pourrait être tenté de le croire, de la fameuse « affaire du Collier » mais d'une histoire toute fictive, où l'on voit bien apparaître un certain nombre de personnages réels, mais où ceux qui tiennent les principaux rôles sont, eux aussi, purement imaginaires. Ce n'est en somme, ainsi que le sous-titre l'indique d'ailleurs assez clairement, qu'une sorte de roman antimaçonnique, qui se distingue surtout par le caractère « anachronique » de certains discours : le langage pourrait en être celui de quelques Maçons politiciens d'aujourd'hui, mais il n'est sûrement pas celui de Maçons du XVIII^{e} siècle ! Il y a aussi une bizarre histoire de « sujets Templiers initiés ou spéculatifs » (*sic*), qui se seraient perpétués après la destruction de leur Ordre, et dont le chef serait désigné comme le « Maître du Secret » ; ils auraient rompu toutes relations avec les autres Templiers survivants, qui, eux, auraient fondé la Maçonnerie pour poursuivre leur vengeance ; l'auteur (à qui nous signalerons à ce propos une grosse erreur en ce qui concerne le symbolisme templier du nombre 11, dont nous avons parlé dans *L'Ésotérisme de Dante*) serait probablement bien en peine de justifier quelque peu sérieusement toutes ces assertions…

C. R. Jain — *La psychologie jaïniste*. Traduction française de J. Salève. (Éditions Eugène Figuière, Paris). L'auteur de ce petit volume s'est apparemment proposé d'« adapter » certains enseignements du Jaïnisme aux cadres de la psychologie occidentale ; mais la forme en est si maladroite et l'expression si défectueuse que, bien souvent, on ne sait trop ce qu'il a voulu dire. Nous ne pouvons d'ailleurs déterminer quelles sont au juste, en cela, les parts respectives de responsabilité de l'auteur et du traducteur ; en tout cas, il nous semble que ce dernier aurait pu tout au moins se donner la peine d'éviter les barbarismes et de construire ses phrases correctement !

Hari Prasad Shastri — *Vedanta light, from Shri Dadaji Maharaj* (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). Cette brochure contient la traduction de quelques entretiens du *guru* de l'auteur sur divers sujets se rapportant aux enseignements du *Vêdânta*, notamment en ce qui concerne les moyens préparatoires de la réalisation spirituelle ; la forme en est simple et le contenu assez élémentaire, mais il n'y a là rien qui puisse soulever de sérieuses objections. Nous relèverons seulement une assertion qui nous paraît quelque peu contestable : comment et en quel sens peut-on attribuer à Zoroastre l'origine du *Karma-Yoga* ?

Rudolf Steiner — *L'Apparition des Sciences naturelles* (Association de la Science Spirituelle. Paris). Ce volume, comme ceux qui l'ont précédé, représente l'édition d'une série de conférences, faites cette fois à Dornach en 1922-1923, et où l'« histoire des idées » est traitée d'une façon bien spéciale à l'auteur. Il est certain que le développement des sciences modernes est étroitement lié à la formation d'une certaine mentalité, très différente de celle des époques précédentes ; mais la nature réelle du changement qui s'est produit ainsi au cours des derniers siècles n'est peut-être pas précisément celle qui est décrite ici, et les vues concernant le

mode de connaissance des anciens rappellent un peu trop les fantaisies des « clairvoyants » pour qu'on puisse volontiers les prendre au sérieux.

Pétre Deunov – *Le Maître parle* (Rédaction de la revue *Jitno Zerno*, Sofia). Les paroles de ce « Maître » bulgare sont, dans leur ensemble, d'une désolante banalité ; si nous les mentionnons cependant, c'est qu'on y rencontre la description d'une « Auguste Fraternité Universelle » dont la constitution ressemble terriblement à celle de la fameuse « Grande Loge Blanche » ; les histoires de ce genre se multiplient décidément un peu trop, depuis quelque temps, pour qu'on puisse s'empêcher d'y voir un symptôme véritablement inquiétant !

LES REVUES

— Dans le *D. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume* (Madras, 1936), M. Ananda K. Coomaraswamy a donné une étude intitulée *Vedic Monotheism*, dans laquelle il montre que, dès l'origine, et non pas plus ou moins tardivement comme le prétendent d'ordinaire les modernes, les multiples noms divins n'ont jamais désigné réellement autre chose que des aspects ou des attributs divers du Principe premier et unique. C'est d'ailleurs pourquoi il a pu être dit justement que les *Dêvas* sont « participants » (*bhakta*) de l'essence divine ; et que le sens originel du mot *bhakti* est effectivement celui de « participation », quels que soient les autres sens plus ou moins dérivés qu'il ait pu prendre par la suite.

— Le n° de juillet d'*Atlantis* a pour titre général *Les Argonautes et la Toison d'Or* ; M. paul le cour y envisage surtout le voyage des Argonautes comme remontant en quelque sorte les étages suivis par la tradition à partir de son centre nordique originel ; ce pourrait être là un beau sujet de « géographie sacrée »… à la condition de n'y pas introduire trop de fantaisie. — M. Eugène Canseliet étudie l'interprétation hermétique de la Toison d'Or, suivant les conceptions spéciales d'une certaine école où, à ce qu'il nous semble, on donne à l'*argot* une importance quelque peu excessive. Peut-être est-ce pour cela qu'on pourrait relever dans son article tant d'explications linguistiques sujettes à caution ; mais nous nous contenterons d'en relever une qui dépasse par trop les bornes permises : le mot *élixir* ne dérive pas du grec, mais est purement arabe ; le simple article *al* qui entre dans sa composition n'a rien à voir avec le soleil, et, pour le reste, la racine *Ksr* est bien loin d'*ixis* ! Il est vrai que, après tout, cela vaut bien l'*Iberborée* de M. paul le cour, et que, de l'argot… nautique, il n'est que trop facile de passer au *bara-gwin*…

— Le *Speculative Mason* (numéro de juillet) contient deux notes sur le symbolisme de la *Mark Masonry*, ainsi que le début d'une étude sur les rapports particuliers de celle-ci avec le grade symbolique de Compagnon : sur ce point comme sur bien d'autres, le passage de l'« opératif » au « spéculatif », semble n'avoir pas été sans introduire d'assez singulières confusions. — La suite de l'étude que nous avons déjà signalée, *Preparation for death of a Master Mason*, traite des différentes sources de connaissance dont l'homme dispose dans sa recherche de la

vérité, et, avant tout, de la source interne à laquelle se rapporte le précepte « Connais-toi toi-même », des Mystères antiques. — Notons encore la première partie de « réflexions sur les *Landmarks* », qui, malheureusement, sont d'un caractère plutôt « mêlé », s'inspirant des conceptions de l'occultisme combinées avec celles de la science moderne beaucoup plus que de celles de la Maçonnerie traditionnelle.

— Dans le *Symbolisme* (numéros de juin et de juillet), une *Allocution de bienvenue à un nouvel initié,* par Luc Bonnet, contient des aperçus sur la façon dont l'étude des symboles peut conduire aux « sciences traditionnelles » ; mais il est à regretter que celles-ci n'y soient présentées que sous un aspect bien « modernisé » : il n'y a que d'assez lointains rapports, par exemple, entre la conception ancienne des tempéraments et celle que peuvent s'en faire les « psychanalystes », ou entre ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui « astrologie scientifique » et la véritable astrologie traditionnelle. — Dans le numéro de juin, Oswald Wirth s'efforce de donner de la « chute » et de la « rédemption » une interprétation « rationalisante », si l'on peut dire, qui n'a certes rien d'ésotérique ; et, dans le numéro de juillet, il fait sur l'« art de vivre » des réflexions qui lui sont une nouvelle occasion de montrer à quel point il ignore la métaphysique en général et les doctrines orientales en particulier. — Dans le même numéro de juillet, Albert Lantoine justifie l'existence du « gouvernement maçonnique », c'est-à-dire de l'organisation administrative des Obédiences, par des considérations d'ordre historique. — Enfin, G. Persigout continue sa série d'études par *Le Royaume des Ombres et les Rites sacrificatoires*, qu'il met en rapport avec l'« épreuve de la terre » ; il s'agit bien ici, en effet, de la « descente aux Enfers » entendue dans sa signification initiatique ; mais, dans le sacrifice en général et même dans les « mystères du sang », il y a bien autre chose que ce que peuvent y voir les modernes « historiens des religions » ou les sociologues inventeurs de la prétendue « mentalité primitive ».

— La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (numéro du 1er juin) revient encore une fois sur l'affaire Taxil : elle s'en prend à un hebdomadaire catholique, que, sans le nommer, elle désigne assez clairement, et qui a publié, sur ce sujet, un article qui n'a pas eu l'heur de lui plaire ; son auteur, en effet, ne s'est-il pas permis de dire que la Maçonnerie n'avait été pour rien dans cette imposture ? Conclusion trop évidente : pour ces Messieurs de la *R. I. S. S.*, dès lors qu'on est catholique, on n'a pas le droit de dire ce qu'on estime être la vérité, s'il arrive que cette vérité ne s'accorde pas avec les exigences d'une certaine polémique ! — À la fin de cet article, il est assez longuement question de l'ex-rabbin Paul Rosen, *alias* Moïse Lid-Nazareth ; et, puisqu'on trouve qu'« il serait intéressant de mieux connaître cette personnalité originale en son genre », nous pouvons donner là-dessus au moins deux indications, d'importance fort inégale d'ailleurs. D'abord, il vendit un bon prix, aux antimaçons et à d'autres (car Papus, notamment, fut aussi un de ses « clients »), non pas une seule bibliothèque, mais plusieurs, qu'il avait formées successivement et qui, grâce à certaine houppelande truquée, ne lui avaient certes pas coûté bien cher… C'est là, en quelque sorte, le côté pittoresque du personnage,

mais il y a aussi le côté sinistre : il y a, en effet, tout lieu de le considérer comme ayant été, dans l'affaire Taxil, un des agents les plus directs de la « contre-initiation » (ce qui explique d'ailleurs son double rôle apparent) ; mais il n'était pas le seul, et il y en eut d'autres… qu'on ne doit pas tenir tant que cela à connaître à la *R. I. S. S.* !

— Une publication dactylographiée intitulée *L'Appel Spirituel*, organe d'un certain « Centre Bodha d'Europe » (*sic*), a reproduit, dans son n° d'avril-mai, le compte rendu que nous avons donné ici du livre du Dr Alexandre Cannon, *L'Influence invisible*, en le faisant suivre de notre signature, mais sans la moindre indication d'origine. Nous sommes obligé de protester formellement contre un tel procédé, qui risque de nous faire passer, auprès des lecteurs de ladite publication, pour un de ses collaborateurs, ce qui, pour de multiples raisons, ne saurait aucunement nous convenir ; et, à cette occasion, nous tenons à bien préciser que, si nous croyons devoir dénoncer le charlatanisme ou les mystifications de certains personnages, ce n'est certes pas pour servir les intérêts de « concurrents » qui, un jour ou l'autre, pourraient bien avoir aussi leur tour si les circonstances viennent à l'exiger…

⁂

P. S. — À notre grand regret, il nous devient matériellement impossible de répondre à toutes les lettres que nous recevons, car tout notre temps, même s'il y était exclusivement consacré, n'y pourrait plus suffire. Nous prions donc nos correspondants de vouloir bien nous excuser ; tout ce qu'il nous est possible de faire dans ces conditions, c'est de prendre note de celles de leurs questions qui ont un réel intérêt d'ordre général, afin de les traiter lorsque l'occasion s'en présentera au cours de nos articles.

R. G.

Études Traditionnelles — N^o 203, p. 397-404, novembre 1936

LES CONTREFAÇONS DE L'IDÉE TRADITIONNELLE

Nous appelions l'attention, dans notre dernier article, sur le caractère de « contrefaçon » qu'implique l'abus qui est fait, à notre époque, de certains mots tels que ceux de « principes », de « tradition », de « religion », et bien d'autres encore, abus inconscient chez le plus grand nombre, assurément, mais qui n'en répond pas moins nettement aux desseins de subversion de tout ordre normal suivant lesquels est dirigée toute la mentalité actuelle. On pourrait même dire que ce caractère se retrouve, d'une façon beaucoup plus générale, et sous des formes multiples, dans tout l'ensemble de ce qui constitue proprement la civilisation moderne, où, quel que soit le point de vue sous lequel on l'envisage, tout apparaît comme de plus en plus artificiel, dénaturé et falsifié ; beaucoup de ceux qui font aujourd'hui la critique de cette civilisation en sont d'ailleurs frappés, même lorsqu'ils ne savent pas aller plus loin et n'ont pas le moindre soupçon de ce qui se cache en réalité derrière tout cela. Il suffirait pourtant, nous semble-t-il, d'un peu de logique pour se dire que, si tout est ainsi devenu artificiel, la mentalité même à laquelle correspond cet état de choses ne doit pas l'être moins que le reste, qu'elle aussi doit être « fabriquée » et non point spontanée ; et, dès qu'on aurait fait cette simple réflexion, on ne pourrait plus manquer de voir les indices concordants en ce sens se multiplier de toutes parts et presque indéfiniment ; mais il faut croire qu'il est malheureusement bien difficile d'échapper aussi complètement aux « suggestions » auxquelles nous avons fait allusion, et auxquelles, en définitive, le monde moderne comme tel doit son existence.

Nous avons dit aussi que ce caractère de « contrefaçon » constitue, par lui-même, une « marque » très significative quant à l'origine réelle de ce qui en est affecté, et, par conséquent, de la déviation moderne tout entière, dont il met bien en évidence la nature véritablement « satanique ». Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué, en d'autres occasions, sur le sens que nous entendons attacher à ce dernier mot, pour qu'il ne puisse y avoir là aucune équivoque : il s'applique, en somme, à tout ce qui est négation et renversement de l'ordre, dans quelque domaine que ce soit, et c'est bien là, sans le moindre doute, ce dont nous pouvons constater les effets autour de nous. Mais, en même temps, il ne faut pas oublier que cet esprit de négation est aussi, et en quelque sorte par nécessité, l'esprit de mensonge ; il revêt tous les déguisements, et souvent les plus inattendus, pour ne pas être reconnu pour ce qu'il est, pour se faire même passer pour tout le contraire, et c'est ici précisément qu'apparait la « contrefaçon » ; ne dit-on pas en effet que « Satan est le singe de Dieu », et aussi qu'il « se transfigure en ange de lumière » ? Ceci revient à dire qu'il imite à sa façon, en l'altérant et en le faussant de manière à le faire toujours servir à ses fins, cela même à quoi il veut s'opposer : ainsi, il fera en sorte que le désordre prenne les apparences d'un faux ordre, il dissimulera la négation de tout principe sous l'affirmation de faux principes, et

ainsi de suite. Naturellement, tout cela, au fond, ne peut jamais être que simulacre et même caricature, mais assez habilement présenté pour que l'immense majorité des hommes s'y laisse tromper ; et comment s'en étonner quand on voit combien les supercheries, même grossières, réussissent facilement à en imposer à la foule, et combien, au contraire, il est difficile d'arriver ensuite à détromper celle-ci ? « *Vulgus vult decipi* », disaient déjà les anciens ; et il s'est sans doute toujours trouvé, bien qu'ils n'aient jamais été aussi nombreux que de nos jours, des gens disposés à ajouter : « *ergo decipiatur* » !

Malgré tout, qui dit contrefaçon dit par là-même parodie ; ce sont là presque des synonymes ; aussi y a-t-il invariablement, dans toutes les choses de ce genre, un élément grotesque qui peut être plus ou moins apparent, mais qui, en tout cas, ne devrait pas échapper à des observateurs tant soit peu perspicaces, si toutefois les « suggestions » qu'ils subissent inconsciemment n'abolissaient à cet égard leur perspicacité naturelle. C'est là le côté par lequel le mensonge, si habile qu'il soit, ne peut faire autrement que de se trahir ; et, bien entendu, cela aussi est une « marque » d'origine, inséparable de la contrefaçon elle-même, et qui doit normalement permettre de la reconnaître comme telle. Si l'on voulait citer ici des exemples pris parmi les manifestations diverses de l'esprit moderne, on n'aurait assurément que l'embarras du choix, depuis les pseudo-rites « civiques » et « laïques » qui ont pris tant d'extension partout en ces dernières années, et qui visent à fournir à la masse un substitut purement humain des vrais rites religieux, jusqu'aux extravagances d'un soi-disant « naturisme » qui, en dépit de son nom, n'est pas moins artificiel, pour ne pas dire « antinaturel », que les inutiles complications de l'existence contre lesquelles il a la prétention de réagir par une dérisoire comédie, dont le véritable propos est d'ailleurs de faire croire que l'« état de nature » se confond avec l'animalité : et il n'est pas jusqu'au plus simple repos de l'être humain qui ne soit maintenant menacé de dénaturation par l'idée contradictoire, mais conforme à l'égalitarisme démocratique, d'une « organisation des loisirs » ! Nous mentionnons ici, avec intention, des faits qui sont connus de tout le monde, qui appartiennent incontestablement à ce qu'on peut appeler le « domaine public », et que chacun peut donc constater sans peine ; n'est-il pas incroyable que ceux qui en sentent, nous ne disons pas le danger, mais simplement le ridicule, soient si rares qu'ils représentent de véritables exceptions ? « Pseudo-religion », devrait-on dire à ce propos, « pseudo-nature », « pseudo-repos », et ainsi pour tant d'autres choses ; si l'on voulait parler toujours strictement selon la vérité, il faudrait placer constamment ce mot « pseudo » devant la désignation de tous les produits spécifiques du monde moderne, pour indiquer ce qu'ils sont en réalité : des falsifications et rien d'autre, et des falsifications dont le but n'est que trop évident pour ceux qui sont encore capables de réfléchir.

Quelle que soit par ailleurs l'idée plus particulière que chacun pourra se faire de ce qui est appelé « Satan », suivant certaines vues théologiques ou autres, cela ne saurait rien changer à ce que nous venons de dire, car il est bien clair que les « personnifications » n'importent pas ici et n'ont aucunement à intervenir dans ces

considérations. Ce qu'il y a à envisager, c'est, d'une part, cet esprit de négation que nous avons défini et en lequel « Satan » se résout métaphysiquement, indépendamment des formes spéciales qu'il peut revêtir pour se manifester dans tel ou tel domaine, et, d'autre part, ce qui le représente proprement et l'« incarne » pour ainsi dire dans le monde terrestre où nous considérons son action, et qui n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la « contre-initiation ». Il faut bien remarquer que nous disons « contre-initiation », et non pas « pseudo-initiation » ; en effet, on ne doit pas confondre le contrefacteur avec la contrefaçon, dont la « pseudo-initiation » n'est en somme qu'un des multiples exemples, au même titre que ceux que nous venons d'indiquer dans des ordres différents, et bien qu'elle présente peut-être, en tant que contrefaçon de l'initiation, une importance plus spéciale, au point de vue où nous nous plaçons, que la contrefaçon de n'importe quelle autre chose. En somme, la « pseudo-initiation » n'est réellement qu'un des produits de l'état de désordre et de confusion provoqué, à l'époque moderne, par l'action « satanique » qui a son point de départ conscient dans la « contre-initiation » ; elle peut être aussi, d'une façon inconsciente, un instrument de celle-ci, mais, au fond, cela est vrai également, à un degré ou à un autre, de toutes les autres contrefaçons, en ce sens qu'elles sont toutes comme autant de moyens aidant à la réalisation du même plan de subversion, si bien que chacune joue exactement le rôle qui lui est assigné dans cet ensemble, ce qui, du reste, constitue encore une sorte de contrefaçon de l'ordre et de l'harmonie mêmes contre lesquels tout ce plan est dirigé.

La « contre-initiation », elle, n'est certes pas une contrefaçon, mais au contraire quelque chose de très réel dans son ordre, comme l'action qu'elle exerce effectivement ne le montre que trop, et quelque chose qui prétend s'opposer à l'initiation véritable, non pas imiter celle-ci ; cette prétention, d'ailleurs, est forcément illusoire, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, puisque le domaine spirituel lui est absolument interdit, et qu'elle ne peut en aucun cas aller au delà du « monde intermédiaire », c'est-à-dire du domaine psychique, qui est du reste, sous tous les rapports, le champ d'influence privilégié de « Satan » dans l'ordre humain ; mais l'intention n'en existe pas moins, avec le parti-pris qu'elle implique d'aller proprement au rebours de l'initiation. Quant à la « pseudo-initiation », elle n'est qu'une de ces parodies dont nous parlions tout à l'heure, ce qui revient à dire qu'elle n'est rien par elle-même, qu'elle est vide de toute réalité profonde, ou, si l'on veut, que sa valeur intrinsèque n'est ni positive comme celle de l'initiation, ni négative comme celle de la « contre-initiation », mais tout simplement nulle ; si cependant elle ne se réduit pas à un jeu plus ou moins inoffensif comme on serait peut-être tenté de le croire dans ces conditions, c'est en raison de ce que nous venons d'exposer, d'une façon tout à fait générale, sur le véritable caractère des contrefaçons et le rôle auquel elles sont destinées ; et il faut ajouter encore, dans ce cas spécial, que les rites, en vertu de leur nature « sacrée » au sens le plus strict de ce mot, sont quelque chose qu'il n'est jamais possible de simuler impunément. Nous revenons par là à la question plus précise des contrefaçons « pseudo-traditionnelles » et de ce qui en fait la gravité toute particulière, gravité qui atteint

évidemment son maximum quand ces contrefaçons s'attaquent au côté « intérieur » de la tradition, à ce qui en constitue l'esprit même, c'est-à-dire au domaine ésotérique ou initiatique.

On peut remarquer que la « contre-initiation » s'applique à introduire ses agents dans les organisations « pseudo-initiatiques », qu'ils « inspirent » ainsi à l'insu de leurs membres ordinaires, et même, le plus souvent, de leurs chefs apparents, qui ne sont pas moins inconscients que les autres de ce à quoi ils servent réellement ; mais il convient de dire que, en fait, elle les introduit aussi, d'une façon semblable, partout où elle le peut, par exemple dans ces « mouvements » politiques ou autres auxquels nous avons fait allusion précédemment, et jusque dans des organisations authentiquement initiatiques ou religieuses, mais où l'esprit traditionnel est trop affaibli pour qu'elles soient encore capables de résister à cette pénétration insidieuse. Cependant, à part ce dernier cas qui permet d'exercer directement une action dissolvante, celui des organisations « pseudo-initiatiques » est sans doute celui qui doit retenir surtout l'attention de la « contre-initiation » et faire l'objet d'efforts plus particuliers de sa part, par là même que l'œuvre qu'elle se propose est avant tout antitraditionnelle, et que même c'est à cela seul que, en définitive, elle se résume tout entière. C'est d'ailleurs très probablement pour cette raison qu'il existe de multiples liens entre les manifestations « pseudo-initiatiques » et toute sorte d'autres choses qui, à première vue, sembleraient ne devoir pas avoir avec elles le moindre rapport, mais qui toutes sont représentatives de l'esprit moderne sous quelqu'un de ses aspects les plus accentués ; pourquoi en effet, s'il n'en était pas ainsi, les « pseudo-initiés » joueraient-ils constamment dans tout cela un rôle si important ? On pourrait dire que, parmi les instruments ou les moyens de tout genre mis en œuvre pour ce dont il s'agit, la « pseudo-initiation », par sa nature même, doit logiquement occuper le premier rang ; elle n'est qu'un rouage, bien entendu, mais un rouage qui peut commander à beaucoup d'autres, sur lequel ces autres viennent s'engrener en quelque sorte et dont ils reçoivent leur impulsion. Ici, la contrefaçon se poursuit encore : la « pseudo-initiation » imite en cela la fonction de moteur invisible qui, dans l'ordre normal, appartient en propre à l'initiation ; mais que l'on y prenne bien garde : l'initiation représente véritablement et légitimement l'esprit, animateur principiel de toutes choses, tandis que, pour ce qui est de la « pseudo-initiation », l'esprit est évidemment absent. Il résulte immédiatement de là que l'action exercée ainsi, au lieu d'être réellement « organique », ne peut plus avoir qu'un caractère purement « mécanique », ce qui justifie d'ailleurs pleinement la comparaison des rouages que nous venons d'employer ; et ce caractère n'est-il pas justement aussi celui qui se retrouve partout, et de la façon la plus frappante, dans le monde moderne, où la machine envahit tout de plus en plus, où l'être humain lui-même est réduit, dans toute son activité, à ressembler le plus possible à un automate, parce qu'on lui a enlevé toute spiritualité ? Mais c'est bien là qu'éclate toute l'infériorité des productions artificielles, même si une habileté « satanique » a présidé à leur élaboration : on peut bien fabriquer des machines, mais non pas des êtres vivants, parce que, encore une fois, c'est l'esprit lui-même qui fait et fera toujours défaut.

Nous avons parlé de « moteur invisible », et, à part la volonté d'imitation qui se manifeste encore à ce point de vue, il y a dans cette sorte d'« invisibilité », si relative qu'elle soit d'ailleurs, un avantage incontestable de la « pseudo-initiation », pour le rôle que nous venons de dire, sur toute autre chose d'un caractère plus « public ». Ce n'est pas que les organisations « pseudo-initiatiques », pour la plupart, prennent grand soin de dissimuler leur existence ; il en est même qui vont jusqu'à faire une propagande parfaitement incompatible avec leurs prétentions à l'ésotérisme ; mais, malgré cela, elles sont encore ce qu'il y a de moins apparent et ce qui se prête le mieux à l'exercice d'une action « discrète », par conséquent ce avec quoi la « contre-initiation » peut entrer le plus directement en contact sans avoir à redouter que son intervention risque d'être démasquée, d'autant plus que, dans ces milieux, il est toujours facile de trouver quelque moyen de parer aux conséquences d'une indiscrétion ou d'une imprudence. Il faut dire aussi qu'une grande partie du public, tout en connaissant plus ou moins l'existence d'organisations « pseudo-initiatiques », ne sait trop ce qu'elles sont et est peu disposée à y attacher de l'importance, n'y voyant que de simples « excentricités » sans portée sérieuse ; et cette indifférence sert encore les mêmes desseins, bien qu'involontairement, tout autant que pourrait le faire un secret plus rigoureux.

Nous avons cherché à faire comprendre, aussi exactement qu'il est possible, le rôle réel, quoique inconscient, de la « pseudo-initiation », et la vraie nature de ses rapports avec la « contre-initiation » ; encore faudrait-il ajouter que celle-ci peut, dans certains cas tout au moins, y trouver un milieu d'observation et de sélection pour son propre recrutement, mais ce n'est pas le lieu d'insister là-dessus. Ce dont on ne peut donner une idée même approximative, c'est la multiplicité et la complexité incroyables des ramifications qui existent en fait entre toutes ces choses, et dont leur étude directe et détaillée pourrait seule permettre de se rendre compte ; mais il est bien entendu qu'ici c'est surtout le « principe », si l'on peut dire, qui nous intéresse. Cependant, ce n'est pas tout encore : jusqu'ici, nous avons vu en somme pourquoi l'idée traditionnelle est contrefaite par la « pseudo-initiation » ; il nous reste maintenant à voir avec plus de précision comment elle l'est, et c'est là ce que nous examinerons dans la seconde partie de cette étude.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 203, p. 426-431, novembre 1936

LE SYMBOLISME DES CORNES

Dans sa récente étude sur le Celtisme, notre collaborateur Basilide signalait l'importance d'*Apollon Karneios* en tant que dieu des Hyperboréens ; le nom celtique de *Belen* est d'ailleurs identique à *Ablun* ou *Aplun*, devenu chez les Grecs Apollon. Nous nous proposons de revenir quelque jour plus complètement sur la question de l'Apollon hyperboréen ; pour le moment, nous nous bornerons à quelques considérations concernant plus spécialement le nom de *Karneios*, ainsi que celui de *Kronos* avec lequel il est en étroit rapport, puisque ces deux noms ont la même racine K R N, qui exprime essentiellement les idées de « puissance » et d'« élévation ».

Dans le sens d'« élévation », le nom de *Kronos* convient parfaitement à Saturne, qui correspond en effet à la plus élevée des sphères planétaires, le « septième ciel » ou le *Satya-Loka* de la tradition hindoue[1]. On ne doit d'ailleurs pas regarder Saturne comme étant uniquement, ni même en premier lieu, une puissance maléfique, comme on semble avoir tendance à le faire parfois, car il ne faut pas oublier qu'il est avant tout le régent de l'« âge d'or », c'est-à-dire du *Satya-Yuga* ou de la première phase du *Manvantara*, qui coïncide précisément avec la période hyperboréenne, ce qui montre bien que ce n'est pas sans raison que *Kronos* est identifié au dieu des Hyperboréens[2]. Il est d'ailleurs vraisemblable que l'aspect maléfique résulte ici de la disparition même de ce monde hyperboréen ; c'est en vertu d'un « retournement » analogue que toute « Terre des Dieux », siège d'un centre spirituel, devient une « Terre des Morts » lorsque ce centre a disparu. Il est possible aussi qu'on ait concentré plus volontiers par la suite cet aspect sur le nom de *Kronos*, tandis que l'aspect bénéfique demeurait au contraire attaché au nom de *Karneios*, du fait du dédoublement de ces noms qui originairement n'en sont qu'un ; et il est vrai encore que le symbolisme du Soleil présente en lui-même les deux aspects opposés, vivifiant et meurtrier, producteur et destructeur, ainsi que nous l'avons fait remarquer dernièrement à propos des armes représentant le « rayon solaire[3] ».

---

[1] Pour les Pythagoriciens, *Kronos* et *Rhéa* représentaient respectivement le Ciel et la Terre : l'idée d'élévation se retrouve donc aussi dans cette correspondance. — Ce n'est que par une assimilation phonétique plus ou moins tardive que les Grecs ont identifié *Kronos* ou Saturne à *Chronos*, le Temps, alors que les racines de ces deux mots sont en réalité différentes ; il semble que le symbole de la faux ait été aussi transféré alors de l'un à l'autre, mais ceci ne rentre pas dans notre sujet actuel.

[2] La mer qui entourait l'Île d'Ogygie, consacrée à *Karneios* ou à *Kronos* était appelée mer *Kronienne* (Plutarque, *De facie in orbe Lunæ*) ; Ogygie, qu'Homère appelle le « nombril du Monde » (représenté plus tard par l'*Omphalos* de Delphes), n'était d'ailleurs qu'un centre secondaire ayant remplacé la *Thulé* ou *Syrie* primitive à une époque beaucoup plus proche de nous que la période hyperboréenne.

[3] En grec, la forme même du nom d'*Apollon* est très proche de celle d'*Apollyon*, le « destructeur » (cf. *Apocalypse*, IX, 11).

Karneios est le dieu du *Karn*, c'est-à-dire du « haut lieu » symbolisant la Montagne sacrée du Pôle, et qui était représenté chez les Celtes, soit par le tumulus, soit par le *cairn* ou monceau de pierres qui en a gardé le nom. La pierre est d'ailleurs souvent en rapport direct avec le culte d'Apollon, comme on le voit notamment par l'*Omphalos* de Delphes, et aussi par le cube de pierre qui servait d'autel à Délos, et dont l'oracle ordonna de doubler le volume ; mais, d'autre part, la pierre avait aussi une relation particulière avec *Kronos* ; il y a là un nouveau rapprochement que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, car ce point mériterait d'être traité à part[1].

En même temps, *Karneios* est aussi, par la signification même de son nom, le « dieu puissant[2] » ; et, si la montagne est, sous un de ses aspects, symbole de puissance aussi bien que d'élévation, en raison de l'idée de stabilité qui y est attachée, il y à un autre symbole qui est encore plus caractéristique à ce point de vue, et qui est celui des cornes. Or il y avait à Délos, outre la pierre cubique que nous venons de mentionner, un autre autel appelé *Keraton*, qui était entièrement formé de cornes de bœufs et de chèvres solidement assemblées ; il est évident que ceci se rapporte directement à *Karneios*, dont la relation symbolique avec les bêtes à cornes à même laissé des traces jusqu'à nos jours[3].

Le nom même de la corne se rattache d'ailleurs manifestement à la racine KRN, aussi bien que celui de la couronne qui est une autre expression symbolique des mêmes idées, car ces deux mots (en latin *cornu* et *corona*) sont très proches l'un de l'autre[4]. Il est trop évident que la couronne est l'insigne du pouvoir et la marque d'un rang élevé pour qu'il soit nécessaire d'y insister ; et nous trouvons un premier rapprochement avec les cornes dans le fait que celle-là et celles-ci sont également placées sur la tête, ce qui donne bien l'idée d'un « sommet[5] ». Cependant, il y à encore autre chose : la couronne était primitivement un cercle orné de pointes en forme de rayons ; et les cornes sont pareillement regardées comme figurant les rayons lumineux[6], ce qui nous ramène à certaines des

---

[1] On attribue assez généralement aux « bétyles », qui sont assimilables à l'*Omphalos*, une signification « solaire » ; mais celle-ci a dû, à une certaine période, se superposer à une signification « polaire » primitive, et il se peut qu'il en ait été ainsi pour Apollon lui-même. — Notons encore qu'Apollon est représenté comme le protecteur des sources (le *Borvo* celtique lui & Été a été assimilé à cet égard) ; et les sources sont aussi en relation avec la montagne, ou avec la pierre qui en est un équivalent dans le symbolisme « polaire ».

[2] Ce nom correspond par là, en hébreu, au nom divin *Shaddai*, qui est dit être plus particulièrement le nom du Dieu d'Abraham : or il y a encore, entre Abraham et *Kronos*, des rapports assez remarquables que nous expliquerons peut-être quelque jour.

[3] En Bretagne, saint Corneille ou Cornély, substitué à *Apollon Karneios*, est regardé comme le protecteur des bêtes à cornes ; les considérations que nous exposons ici permettront de comprendre qu'il y a là, en réalité, beaucoup plus que le simple « jeu de mots » que certains seraient peut-être tentés d'y voir.

[4] Le mot grec *Keraunos*, qui désigne la foudre, semble bien être dérivé aussi de la même racine ; remarquons à ce propos que la foudre frappe habituellement les sommets, les lieux ou les objets élevés ; et il faut aussi tenir compte de l'analogie de l'éclair avec le rayon lumineux sur lequel nous allons avoir à revenir.

[5] Dans la tradition hébraïque, *Kether* ou la « Couronne » occupe le sommet de l'arbre séphirotique.

[6] On peut en trouver un exemple particulièrement frappant dans les représentations de Moïse, car on sait que les apparences de cornes qu'il porte à son front ne sont pas autre chose que des rayons lumineux. Certains, parmi lesquels Huet, évêque d'Avranches, ont voulu identifier Moïse avec *Dionysos*, qui est également figuré avec des cornes ; il y aurait d'ailleurs d'autres relations curieuses à envisager, mais ceci nous entraînerait trop loin de notre sujet.

considérations que nous avons déjà exposées en ce qui concerne les armes symboliques. Il est bien clair, du reste, que les cornes peuvent être assimilées à des armes, même dans le sens le plus littéral, et c'est bien aussi par là qu'une idée de force ou de puissance a pu y être attachée, comme, en fait, elle l'a été partout et toujours[1]. D'autre part, les rayons lumineux conviennent bien comme attribut de la puissance, qu'elle soit, suivant les cas, sacerdotale ou royale, c'est-à-dire spirituelle ou temporelle, car ils la désignent comme une émanation ou une délégation de la source même de la lumière, ce qu'elle est en effet lorsqu'elle est légitime.

On pourrait facilement donner de multiples exemples, de provenances très diverses, des cornes employées comme symbole de puissance ; on en trouve notamment dans la Bible, et plus spécialement encore dans l'*Apocalypse*[2] ; nous en citerons un autre, pris à la tradition arabe, qui désigne Alexandre sous le nom d'*El-Iskandar dhûl-qarnein*, c'est-à-dire « aux deux cornes[3] », ce qui est interprété le plus habituellement dans le sens d'une double puissance s'étendant sur l'Orient et sur l'Occident[4]. Cette interprétation est parfaitement juste, tout en n'excluant pas un autre fait qui la complète plutôt : Alexandre, ayant été déclaré fils d'*Ammon* par l'oracle de ce dieu, prit pour emblème les deux cornes de bélier qui étaient le principal attribut de celui-ci[5] ; et cette origine divine ne faisait d'ailleurs que le légitimer comme successeur des anciens souverains de l'Égypte, à qui elle était également attribuée. On dit même qu'il se fit représenter ainsi sur ses monnaies ce qui du reste, aux yeux des Grecs, l'identifiait plutôt à *Dionysos*, dont il évoquait aussi le souvenir par ses conquêtes, par celle de l'Inde surtout ; et *Dionysos* était le fils de *Zeus*, que les Grecs assimilaient à *Ammon* ; il est possible que cette idée n'ait pas été étrangère non plus à Alexandre lui-même ; mais, cependant, *Dionysos* était représenté d'ordinaire avec des cornes, non de bélier, mais de taureau, ce qui constitue, au point de vue du symbolisme, une différence assez importante[6].

Il y a lieu de remarquer en effet que les cornes, dans leur usage symbolique, revêtent deux formes principales : celle des cornes de bélier, qui est proprement « solaire », et celle des cornes de taureau, qui est au contraire « lunaire », rap-

---

[1] La même assimilation est naturellement valable aussi pour d'autres armes animales, comme les défenses de l'éléphant et du sanglier, dont la forme en pointe est d'ailleurs semblable à celle des cornes. — Ajoutons cependant que la dualité des cornes (et aussi des défenses) empêche que le symbolisme « axial » leur soit applicable : elles s'assimilent plutôt, à cet égard, aux deux pointes latérales du *trishûla* ; et c'est aussi pourquoi nous parlons ici des rayons lumineux en général, et non pas du « Rayon Céleste » qui est, au double point de vue macrocosmique et microcosmique, un équivalent de « l'Axe du Monde ».

[2] Il faut remarquer qu'ici l'idée n'est plus seulement celle d'une puissance légitime, mais est étendue à toute puissance quelconque, qui peut être maléfique aussi bien que bénéfique : il y a les cornes de l'Agneau, mais aussi les cornes de la Bête.

[3] Le mot arabe *qarn* est le même que « corne », la racine K R N, se changeant facilement en Q R N et aussi en H R N, comme dans l'anglais *horn*. — Ce mot *qarn* a aussi un autre sens, celui d'« âge » ou de « cycle », et le plus ordinairement de « siècle » : cette double signification entraîne parfois une curieuse méprise, certains croyant que l'épithète *dhûl-qarnein* appliquée à Alexandre veut dire que celui-ci aurait vécu deux siècles.

[4] Sous ce rapport, les deux cornes sont un équivalent des deux têtes de l'aigle héraldique.

[5] *Ammon* lui-même était appelé « Maître de la double corne » (*Livre des Morts*, chap. CLXV).

[6] Il est possible encore qu'Alexandre ait porté un casque orné de deux cornes : on sait que les casques à cornes étaient en usage chez beaucoup de peuples anciens. — Chez les Assyro-Babyloniens, la tiare à cornes était un attribut caractéristique des divinités.

pelant d'ailleurs la forme même du croissant[1]. On pourrait aussi, à ce propos, se référer aux correspondances respectives des deux signes zodiacaux du Bélier et du Taureau ; mais ceci donnerait lieu surtout, par l'application qui pourrait en être faite à la prédominance de l'une ou de l'autre forme dans différentes traditions, à des considérations« cycliques » dans lesquelles nous ne pouvons songer à entrer présentement.

Pour terminer cet aperçu, nous signalerons seulement encore un rapprochement, sous certains rapports, entre ces armes animales que sont les cornes et ce qu'on peut appeler les armes végétales, c'est-à-dire les épines. Il est à noter, à cet égard, que beaucoup de plantes qui jouent un rôle symbolique important sont des plantes épineuses[2] ; ici encore, les épines, comme les autres pointes, évoquent l'idée d'un sommet ou d'une élévation, et elles peuvent également, dans certains cas tout au moins, être prises pour figurer les rayons lumineux[3]. On voit donc que le symbolisme est toujours parfaitement cohérent, comme il doit d'ailleurs l'être nécessairement par là même qu'il n'est point le résultat de quelque convention plus ou moins artificielle, mais qu'il est au contraire fondé essentiellement sur la nature même des choses.

René Guénon.

[1] À cette distinction correspond celle des deux formes que les alchimistes donnent au signe du mercure : la forme lunaire est ici rapportée au mercure vulgaire, et la forme solaire au mercure des sages.
[2] On peut donner comme exemples la rose, le chardon, l'acacia, l'acanthe, etc.
[3] Le symbolisme chrétien de la couronne d'épines (qu'on dit être des épines d'acacia) se rapproche par là, d'une façon que certains trouveront peut-être inattendue, mais qui n'en est pas moins réelle et exacte, de la couronne à rayons dont nous avons parlé plus haut. — Il est à remarquer aussi que, dans diverses régions, les menhirs sont désignés sous le nom d'« épines » (de là, en Bretagne et ailleurs, des noms de lieux comme la Belle-Epine, Notre-Dame-de-l'Épine, etc.) ; or le symbolisme du menhir, comme celui de l'obélisque et de la colonne, se rapporte au « rayon solaire » en même temps qu'à l'« Axe du Monde ».

LES LIVRES

Enel — *Les Origines de la Genèse et l'enseignement des Temples de l'ancienne Égypte.* Volume I, 1ère et 2ème parties (Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire). Il est assurément bien difficile, et peut être même tout à fait impossible actuellement, de savoir ce que fut en réalité l'ancienne tradition égyptienne, entièrement éteinte depuis tant de siècles ; aussi les diverses interprétations et reconstructions tentées par les égyptologues sont-elles en grande partie hypothétiques, et d'ailleurs, souvent contradictoires entre elles. Le présent ouvrage se distingue des habituels travaux égyptologiques par un louable souci de compréhension doctrinale, qui est généralement absent de ceux-ci, et aussi par la grande importance qui y est donnée fort justement au symbolisme, que les « officiels », pour leur part, tendent plutôt à nier ou à ignorer purement et simplement ; mais est-ce à dire que les vues qui y sont exposées soient moins hypothétiques que les autres ? Nous nous permettrons d'en douter quelques peu, surtout en voyant qu'elles sont inspirées par une sorte de parti pris de trouver un parallélisme constant entre les traditions égyptienne et hébraïque, alors que, s'il est bien entendu que le fond est essentiellement le même partout, rien ne prouve que les deux formes dont il s'agit, aient été véritablement si proches l'une de l'autre, la filiation directe que l'auteur paraît supposer entre elles, et que le titre même veut probablement suggérer, étant plus que contestable. Il résulte de là des assimilations plus ou moins forcées, et par exemple, nous nous demandons s'il est bien sûr que la doctrine égyptienne ait envisagé la manifestation universelle sous l'aspect de « création », qui paraît si exclusivement spécial à la tradition hébraïque et à celles qui s'y rattachent ; les témoignages des Anciens, qui devaient mieux savoir que nous à quoi s'en tenir, ne l'indiquent aucunement ; et, sur ce point, notre méfiance s'accroît encore lorsque nous constatons que le même principe est qualifié tantôt de « Créateur », tantôt simplement de « Démiurge » ; entre ces deux rôles évidemment incompatibles, il faudrait choisir… D'un autre côté, les considérations linguistiques appelleraient sans doute aussi des réserves, car il est bien entendu que la langue dans laquelle s'exprimait la tradition égyptienne ne nous est pas connue plus sûrement que cette tradition même ; et il faut encore ajouter que certaines interprétations sont visiblement trop influencées par des conceptions occultistes. Malgré tout, cela ne veut pas dire que, dans ce volume dont la première partie est consacrée à l'Univers et la seconde à l'Homme, il n'y ait pas un assez grand nombre de remarques dignes d'intérêt, et dont une partie pourrait même être confirmée par des comparaisons avec les traditions orientales, que malheureusement l'auteur semble ignorer à peu près complètement, beaucoup mieux que par des références bibliques. Nous ne pouvons naturellement entrer dans le détail ; pour donner un exemple, nous signalerons seulement, dans cet ordre d'idées, ce qui concerne la constellation de la Cuisse, désignation de la Grande Ourse, et l'expression « Chef de la Cuisse » qui s'applique au Pôle ; il y aurait de curieux rapprochements à faire à ce sujet. Notons enfin l'opinion de l'auteur sur la Grande Pyramide, dans laquelle il voit à la fois un « temple solaire » et un monument destiné à « immortaliser la connaissance des lois de l'Univers » ; cette

supposition est au moins aussi plausible que beaucoup d'autres qui ont été faites à ce propos ; mais, quant à dire que « le symbolisme caché des Écritures hébraïques et chrétiennes se rapporte directement aux faits qui eurent lieu au cours de la construction de la Grande Pyramide », c'est là, une assertion qui nous paraît manquer un peu trop de vraisemblance sous tous les rapports !

Paul Brunton — *A Search in secret Egypt* (Rider and Co, London). L'auteur, ayant publié précédemment *A Search in secret India*, dont nous avons rendu compte en son temps, a voulu écrire un livre semblable sur l'Égypte ; mais nous devons dire franchement que ce nouveau volume est sensiblement inférieur à l'autre, et que la tendance « journalistique » que nous avions déjà remarquée dans certaines parties de celui-ci y est beaucoup plus fâcheusement accentuée. Comme presque tous les étrangers, il s'est visiblement intéressé plus à l'Égypte ancienne qu'à l'Égypte actuelle ; et, vraiment, les contacts qu'il a eus avec cette dernière n'ont pas tous été des plus heureux. Ainsi, on pourra s'étonner de la place qu'il accorde aux « phénomènes » produits par le « fakir » Tahra Bey, trop connu par ses exhibitions dans les music-halls d'Europe et d'Amérique ; cela n'est guère en harmonie avec le titre du livre… Il y a aussi un chapitre consacré à un « magicien » qui n'est pas nommé, mais que nous n'avons eu aucune peine à identifier, et qui, en dépit de ses extraordinaires prétentions (*Es-sâher min janbi' Llah…*), n'est en somme qu'un assez habile charlatan. Dans un autre chapitre encore, il est question d'un hypnotiseur opérant par les méthodes les plus vulgairement occidentales ; c'est d'ailleurs malgré cela, un Israélite authentiquement égyptien, quoique l'auteur, par une méprise assez amusante, l'ait pris pour un Français, croyant même reconnaître en lui « la manière animée de parler de sa race »… suivant l'idée conventionnelle que s'en font les Anglais ! Ce qui se rapporte aux charmeurs de serpents est peut-être plus intéressant, bien que ces faits, à vrai dire, soient d'un ordre tout à fait courant, et qu'il soit véritablement excessif de vouloir en tirer des considérations sur la survivance possible d'un prétendu « culte du serpent »… — Si nous passons à ce qui concerne l'Égypte ancienne, nous ne pouvons nous empêcher de trouver que les visions et les rêves y ont un peu trop d'importance ; cela n'était pourtant pas nécessaire pour avoir, par exemple, l'idée d'une origine antédiluvienne et « atlantéenne » du Sphinx et des Pyramides, car il nous semble bien qu'une telle idée a déjà été exprimée dans d'assez nombreux livres. L'auteur a voulu passer seul une nuit à l'intérieur de la Grande Pyramide, et, là aussi, il a eu une vision se rapportant à l'initiation ; mais, sans doute par un effet de ses études antérieures, celle-ci a pris une forme qui rappelle un peu trop le « dédoublement astral » cher aux occultistes ; que la Grande Pyramide ait pu être en fait un lieu d'initiation, nous n'y contredirons certes pas, d'autant plus que cette hypothèse est tout au moins plus vraisemblable qu'un certain nombre d'autres, que l'auteur critique d'ailleurs avec beaucoup de bon sens (y compris, ce qui est assez méritoire de la part d'un Anglais, la théorie « prophétique » sur laquelle nous allons avoir à revenir à propos d'un autre livre) ; mais, même si la chose était prouvée, nous n'en serions encore pas plus avancés quant à la connaissance des modalités particulières de l'initiation égyptienne, et les allusions des auteurs anciens sont certainement bien insuffisantes

pour que nous puissions nous en faire une idée tant soit peu précise. — À la fin du volume, l'auteur raconte sa rencontre avec un « Adepte » (?), dont les discours sur le danger de certaines fouilles dans les tombeaux antiques n'ont rien de particulièrement « transcendant » ; nous ne voulons certes pas mettre sa bonne foi en doute, mais nous nous demandons s'il n'aurait pas été tout simplement mystifié.

G. Barbarin — *Le Secret de la Grande Pyramide ou la Fin du Monde adamique* (Éditions Adyar, Paris). Qu'il y ait un « secret » de la Grande Pyramide, soit qu'elle ait été un lieu d'initiation, comme nous le disions plus haut, soit que, par son orientation et ses proportions, elle représente comme un résumé de certaines sciences traditionnelles, soit que même les deux choses soient vraies en même temps, car elles sont loin d'être inconciliables, cela est très probable, d'autant plus que certaines traditions plus ou moins déformées, mais dont l'origine remonte sans doute fort loin, semblent bien y faire allusion : mais que les modernes aient retrouvé ce « secret », c'est là ce qui semble beaucoup plus douteux. Il a été beaucoup écrit là-dessus, et notamment sur les mesures de la Pyramide ; certaines constatations géométriques, géodésiques, astronomiques, semblent bien acquises et ne manquent pas d'intérêt, mais elles sont en somme bien fragmentaires, et, à côté de cela, on a fait aussi bien de la fantaisie ; du reste, est-on même sûr de savoir au juste ce qu'était l'unité de mesure employée par les anciens Égyptiens ? L'auteur de ce livre donne d'abord un aperçu de tous ces travaux, y compris les hypothèses les plus bizarres, comme celle qui veut découvrir une carte des sources du Nil dans la disposition intérieure de la Pyramide, et celle suivant laquelle le « Livre des Morts » ne serait pas autre chose qu'une description et une explication de cette même disposition ; nous ne pouvons d'ailleurs pas être de son avis lorsqu'il dit que les connaissances géométriques et autres dont on retrouve là le témoignage « ne sont qu'une expression de la science humaine » et rien de plus, car cela prouve qu'il ignore la véritable nature des sciences traditionnelles et qu'il les confond avec les sciences profanes… Mais laissons cela, car ce n'est pas, en somme l'objet principal de ce volume : ce dont il s'agit ici surtout, et qui est d'un caractère bien plus fantastique, ce sont les « prophéties » qu'on a voulu découvrir en mesurant, d'une façon qui n'est d'ailleurs pas dépourvue d'arbitraire, les différentes parties des couloirs et des chambres de la Pyramide, pour faire correspondre les nombres ainsi obtenus à des périodes et à des dates de l'histoire. Depuis assez longtemps déjà, il est fait autour de cette théorie, surtout en Angleterre, une extraordinaire propagande dont les intentions semblent plutôt suspectes et ne doivent pas être entièrement désintéressées ; certaines prétentions concernant la descendance des « tribus perdus d'Israël » et autres choses de ce genre, sur lesquelles l'auteur passe plutôt rapidement, n'y sont probablement pas tout à fait étrangères… Quoi qu'il en soit, il y a dans tout cela une absurdité qui est tellement manifeste que nous nous étonnons que personne ne semble s'en apercevoir ; en effet, à supposer que les constructeurs de la Pyramide y aient réellement inclus des « prophéties », deux choses seraient plausibles : c'est, ou que ces « prophéties », qui devaient être basées sur une certaine connaissance des « lois cycliques », se rapportent à l'histoire générale du monde et de l'humanité, ou qu'elles aient été adaptées de

façon à concerner plus spécialement l'Égypte ; mais ce n'est ni l'un ni l'autre, puisque tout ce qu'on veut y trouver est ramené exclusivement, au point de vue du Judaïsme d'abord et du Christianisme ensuite, de sorte qu'il faudrait logiquement conclure de là que la Pyramide n'est point un monument égyptien, mais un monument « judéo-chrétien » ! Encore convient-il d'ajouter que tout y est conçu suivant une soi-disant « chronologie » biblique conforme au « littéralisme » le plus étroit et, disons-le, le plus protestant ; et il y aurait encore bien d'autres remarques curieuses à faire : ainsi, depuis le début de l'ère chrétienne, on n'aurait trouvé aucune date intéressante à marquer avant… celle des premiers chemins de fer ; il faut croire que ces antiques constructeurs avaient une perspective bien moderne dans leur appréciation de l'importance des événements ; cela, c'est l'élément grotesque qui, comme nous le disons d'autre part, ne manque jamais dans ces sortes de choses, et par lequel se trahit leur véritable origine… Maintenant, voici ce qu'il y a peut-être de plus inquiétant dans toute cette affaire ; la date du 15-16 septembre 1936 est indiquée, avec une étonnante précision, comme devant marquer l'entrée de l'humanité dans une ère nouvelle et l'« avènement du renouveau spirituel » ; en fait, il ne semble pas que rien de particulièrement frappant se soit produit à cette date, mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire au juste ? L'auteur évoque à ce propos nombre de prédictions plus ou moins concordantes, et dont la plupart sont bien suspectes aussi, soit en elles-mêmes, soit surtout par l'usage que veulent en faire ceux qui les répandent ; il y en a trop pour qu'il s'agisse d'une simple « coïncidence », mais, pour notre part, nous ne tirons de là qu'une seule conclusion : c'est que certaines gens cherchent actuellement à créer par ce moyen un « état d'esprit » favorable à la réalisation prochaine de « quelque chose » qui rentre dans leurs desseins ; et, comme on pourra s'en douter sans peine, nous ne sommes certes pas de ceux qui souhaitent la réussite de cette entreprise « pseudo-spirituelle » !

LES REVUES

— Dans *Indian Culture* (vol. III, n° I), un article de M. Ananda K. Coomaraswamy, intitulé *Rebirth and Omniscience in Pâli Buddhism*, contient une critique des conceptions de Mrs Rhys Davids qui s'accorde entièrement avec celle que nous avons formulée ici même, il y a peu de temps, en rendant compte d'un de ses ouvrages. L'auteur proteste très justement contre une certaine façon de dénaturer les textes en écartant leurs parties métaphysiques, d'où ne peut résulter qu'une déformation complète de leur signification. D'autre part, il signale que, ayant étudié la doctrine de la mort et de la renaissance dans le *Rig-Vêda*, les *Brâhmanas*, les *Upanishads*, la *Bhagavad-Gîtâ* et le Bouddhisme pâli, il n'a trouvé aucun « développement » de cette doctrine à travers toute cette série, ni aucun enseignement du retour de l'être au même monde qu'il a quitté à la mort ; il est partout question de « transmigration », mais non point de « réincarnation ».

— Dans le *Journal of the Greater India Society* de Calcutta (vol. III, n° I), le même auteur signale une « source » du passage de saint Denys l'Aréopagite sur le

Beau (*De Divinis Nominibus*, IV, 5) dans le *Phèdre* de Platon (210-11), et un « parallèle » dans le *Chhândogya Upanishad* (IV, 15) qui offre une frappante similitude jusque dans l'expression même.

— Du même auteur également, dans *Speculum* (n° de juillet), revue d'études médiévales publiée par la *Mediaeval Academy of America* (Cambridge, Massachusetts), une étude sur deux passages du *Paradis* de Dante (XXVII, 136-138, et XXVIII, 110-111), dont le sens s'éclaire et se précise remarquablement par une comparaison avec les modes d'expression de la tradition hindoue. Cette constance de certains termes symboliques et de leur signification « technique », dans des formes traditionnelles aussi éloignées les unes des autres dans le temps et l'espace, ne peut s'expliquer que si l'on considère ces « formulations diverses d'une doctrine commune » (*dharma-paryâya*) comme autant de « dialectes d'un seul et même langage de l'esprit », ou de branches d'une seule et même « tradition universelle et unanime » (*sanâtana dharma*).

— Dans le *Symbolisme* (n° d'août-septembre), Oswald Wirth parle d'un *Pouvoir créateur* qu'il attribue à l'homme, et dont il conseille d'ailleurs de se méfier ; nous supposons qu'il doit s'agir de l'imagination que les psychologues appellent « créatrice », fort improprement du reste ; mais, en tout cas, il a le plus grand tort de croire que le « domaine subjectif » et les « conceptions abstraites » puissent intéresser si peu que ce soit les « purs métaphysiciens ». Nous le croyons bien volontiers quand il déclare « ne parler au nom d'aucune révélation surnaturelle », ce qui ne se voit que trop en effet ; mais, alors, pour être conséquent avec lui-même, qu'il ne parle pas d'initiation, fût-elle-même limitée au seul domaine des « petits mystères », puisque, qu'on le veuille ou non, toute initiation implique essentiellement l'intervention d'un élément « supra-humain ». — G. Persigout est amené par le symbolisme de la caverne et du monde souterrain à étudier *L'Enfer et les religions de salut* ; ce titre rappelle malencontreusement le jargon spécial des profanes « historiens des religions », et, en fait, l'auteur semble avoir dans quelques-unes des théories tendancieuses de ceux-ci une confiance qu'elles ne méritent guère. En voulant toujours chercher des « sources » et des « développements » historiques, là où il ne s'agit proprement que d'expressions diverses d'une même connaissance, on risque de s'égarer encore plus facilement que dans les « dédales des épreuves souterraines », où l'on se retrouverait certes beaucoup mieux en les envisageant au seul point de vue strictement initiatique, sans se préoccuper de toutes les fantaisies accumulées par l'imagination des profanes à qui il a plu de parler de ce qu'ils ignorent.

Études Traditionnelles — N° 204, p. 441-449, décembre 1936

LES CONTREFAÇONS DE L'IDÉE TRADITIONNELLE

(*Suite*[1])

Un des moyens les plus simples que les organisations « pseudo-initiatiques » aient à leur disposition pour fabriquer une fausse tradition à l'usage de leurs adhérents, c'est assurément le « syncrétisme », qui consiste, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en une autre occasion, à rassembler tant bien que mal des éléments empruntés un peu partout, à les juxtaposer en quelque sorte « de l'extérieur », sans aucune compréhension réelle de ce qu'ils représentent véritablement dans les traditions diverses auxquelles ils appartiennent en propre. Comme il faut cependant donner à cet assemblage plus ou moins informe une certaine apparence d'unité, afin de pouvoir le présenter comme une « doctrine », on s'efforcera de grouper ces éléments autour de quelques « idées directrices » qui, elles, ne seront pas d'origine traditionnelle, mais, tout au contraire, seront généralement des conceptions toutes profanes et modernes, donc proprement antitraditionnelles ; l'idée d'« évolution », notamment, joue presque toujours à cet égard un rôle prépondérant. Il est facile de comprendre que, par là, les choses se trouvent singulièrement aggravées : il ne s'agit plus simplement, dans ces conditions, de la constitution d'une sorte de « mosaïque » de débris traditionnels, qui pourrait, en somme, n'être qu'un jeu tout à fait vain, mais à peu près inoffensif ; il s'agit de dénaturation et, pourrait-on dire, de « détournement » des éléments empruntés, puisqu'on sera amené ainsi à leur attribuer un sens qui sera altéré, pour s'accorder à l'« idée directrice », jusqu'à aller directement à l'encontre du sens traditionnel. Il est d'ailleurs bien entendu, d'après tout ce que nous avons déjà expliqué, que ceux qui agissent ainsi peuvent n'en être pas nettement conscients ; en tout cela, il faut toujours faire la part, d'abord de l'incompréhension pure et simple, et ensuite, nous devrions même dire surtout, des « suggestions » dont nous avons parlé, et dont ces « pseudo-initiés » peuvent fort bien être eux-mêmes les premières victimes, avant de contribuer pour leur part à les inculquer à d'autres : mais cette inconscience ne change rien au résultat et n'atténue aucunement le danger de ces sortes de choses, qui n'en sont pas pour cela moins propres à servir, même si ce n'est qu'« après coup, aux fins que se propose la « contre-initiation ». Nous réservons ici le cas où des agents de celle-ci auraient, par une intervention plus ou moins directe, provoqué ou inspiré la formation de semblables « pseudo-traditions » : on pourrait sans doute en trouver aussi quelques exemples, ce qui ne veut pas dire que, même alors, ces agents conscients aient été les créateurs apparents et connus des formes « pseudo-initiatiques » dont il s'agit, car il est évident que la prudence leur commande de se dissimuler autant que possible derrière de simples instruments inconscients.

[1] Voir n° 203, novembre 1936.

Quand nous parlons d'inconscience, nous l'entendons surtout en ce sens que ceux qui élaborent ainsi une « pseudo-tradition » sont, le plus souvent, parfaitement ignorants de ce à quoi elle sert en réalité ; pour ce qui est du caractère et de la valeur d'une telle production, il est plus difficile d'admettre que leur bonne foi soit aussi complète, et pourtant, là-dessus encore, il est possible qu'ils s'illusionnent parfois dans une certaine mesure, ou qu'ils soient illusionnés dans le cas que nous venons de mentionner en dernier lieu. Il faut aussi, assez souvent, tenir compte de certaines « anomalies » d'ordre psychique qui compliquent encore les choses, et qui, du reste, constituent un terrain particulièrement favorable pour que les influences et les suggestions de tout genre puissent s'exercer avec le maximum de puissance ; nous noterons seulement à ce propos, sans y insister autrement, le rôle non négligeable que des « clairvoyants » et autres « sensitifs » ont joué fréquemment dans tout cela. Mais, malgré tout, il y a presque toujours un point où la supercherie consciente et le charlatanisme deviennent, pour les dirigeants d'une organisation « pseudo-initiatique », une sorte de nécessité : ainsi, si quelqu'un vient à s'apercevoir, ce qui n'est pas très difficile en somme, des emprunts qu'ils ont faits à telle et telle tradition, comment pourraient-ils les reconnaître sans se voir obligés d'avouer par là-même qu'ils ne sont en réalité que de simples profanes ? En pareil cas, ils n'hésitent pas d'ordinaire à renverser les rapports et à déclarer audacieusement que c'est leur propre « tradition » qui représente la « source » commune de toutes celles qu'ils ont pillées ; et, s'ils n'arrivent pas à en convaincre tout le monde, du moins se trouve-t-il toujours des naïfs pour les croire sur parole, en nombre suffisant pour que leur situation de « chefs d'école », à quoi ils tiennent généralement par-dessus tout, ne risque pas d'être sérieusement compromise, d'autant plus qu'ils regardent assez peu à la qualité de leurs « disciples » et que la quantité leur semble bien plus importante, ce qui suffirait d'ailleurs à montrer combien ils sont loin d'avoir même la plus élémentaire notion de ce que sont réellement l'ésotérisme et l'initiation.

Nous avons à peine besoin de dire que tout ce que nous décrivons ici ne répond pas seulement à des possibilités plus ou moins hypothétiques, mais bien à des faits réels et dûment constatés ; si nous devions les citer tous, notre exposé s'en trouverait allongé presque indéfiniment, et de façon assez peu utile au fond ; il suffit de quelques exemples caractéristiques. Ainsi, c'est par le procédé « syncrétique » dont nous venons de parler qu'on a vu se constituer une prétendue « tradition orientale », celle des théosophistes, n'ayant guère d'oriental qu'une terminologie mal comprise et mal appliquée ; et, comme ce monde est toujours « divisé contre lui-même », suivant la parole évangélique, les occultistes français, par esprit d'opposition et de « concurrence », édifièrent à leur tour une soi-disant « tradition occidentale » du même genre, dont bien des éléments, notamment ceux qu'ils tirèrent de la Kabbale, peuvent difficilement être dits occidentaux quant à leur origine, sinon quant à la façon spéciale dont ils les interprétèrent. Les premiers présentèrent leur « tradition » comme l'expression même de la « sagesse antique » ; les seconds, peut-être un peu plus modestes dans leurs prétentions, cherchèrent surtout à faire passer leur « syncrétisme » pour une « synthèse », car il en est peu

qui aient autant qu'eux abusé de ce dernier mot. Si les premiers se montraient ainsi plus ambitieux, c'est peut-être parce que, en fait, il y avait à l'origine de leur « mouvement » des influences assez énigmatiques et dont eux-mêmes auraient sans doute été bien incapables de déterminer la vraie nature ; pour ce qui est des seconds, ils ne savaient que trop bien qu'il n'y avait rien derrière eux, que leur œuvre n'était véritablement que celle de quelques individualités réduites à leurs propres moyens, et, s'il arriva cependant que « quelque chose » d'autre s'introduisit là aussi, ce ne fut certainement que beaucoup plus tard ; il ne serait pas très difficile de faire à ces deux cas, considérés sous ce rapport, l'application de ce que nous avons dit tout à l'heure, et nous pouvons laisser à chacun le soin d'en tirer par lui-même les conséquences qui lui paraîtront en découler logiquement.

Bien entendu, il n'y a jamais rien eu qui se soit appelé authentiquement « tradition orientale » ou « tradition occidentale », de telles dénominations étant manifestement beaucoup trop vagues pour pouvoir s'appliquer à une forme traditionnelle définie, puisque, à moins que l'on ne remonte à la Tradition primordiale qui est ici hors de cause, pour des raisons trop faciles à comprendre, et qui d'ailleurs n'est ni orientale ni occidentale, il y a et il y eut toujours des formes traditionnelles diverses et multiples tant en Orient qu'en Occident. D'autres ont cru mieux faire et inspirer plus facilement la confiance en s'appropriant le nom même de quelque tradition ayant réellement existé à une époque plus ou moins lointaine, et en en faisant l'étiquette d'une construction tout aussi hétéroclite que les précédentes, car, s'ils utilisent naturellement plus ou moins ce qu'ils peuvent arriver à savoir de cette tradition sur laquelle ils ont jeté leur dévolu, ils sont bien forcés de compléter ces quelques données toujours très fragmentaires, et souvent même en partie hypothétiques, en recourant à d'autres éléments empruntés ailleurs ou même entièrement imaginaires. Dans tous les cas, le moindre examen de toutes ces productions suffit à faire ressortir l'esprit spécifiquement moderne qui y a présidé, et qui se traduit invariablement par la présence de quelques-unes de ces mêmes « idées directrices » auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; il n'y avait donc pas besoin de pousser les recherches plus loin et de se donner la peine de déterminer exactement et en détail la provenance réelle de tel ou tel élément d'un pareil ensemble, puisque cette seule constatation montre déjà bien assez, et sans laisser place au moindre doute, qu'on ne se trouve en présence de rien d'autre que d'une contrefaçon pure et simple.

Un des meilleurs exemples qu'on puisse donner de ce dernier cas, ce sont les nombreuses organisations qui, à l'époque actuelle, s'intitulent « rosicruciennes », et qui, cela va de soi, ne manquent pas d'être en contradiction les unes avec les autres, et même de se combattre plus ou moins ouvertement, tout en se prétendant également représentantes d'une seule et même « tradition ». En fait, nous pouvons donner entièrement raison à chacune d'elles, sans aucune exception, quand elle dénonce ses concurrentes comme illégitimes et frauduleuses ; et il arrive souvent que, dans ces disputes, d'autant plus curieuses qu'elles se produisent dans des milieux où l'on ne fait que parler sans cesse de « fraternité universelle », on voit

apparaître au jour des documents véritablement bien édifiants sur le compte des unes et des autres ! Quoi qu'il en soit, il n'y eut assurément jamais autant de gens pour se dire « rosicruciens », si ce n'est même « Rose-Croix », que depuis qu'il n'en est plus d'authentiques ; nous ajouterons même que ce phénomène du « pseudo-rosicrucianisme » constitue en réalité une des meilleures preuves que ces désignations, ainsi que la forme spéciale à laquelle elles étaient attachées, ne sont plus en usage dans aucune initiation ayant gardé jusqu'à nos jours une existence effective. En effet, s'il y avait encore quelque organisation véritablement rosicrucienne, elle aurait certainement à sa disposition les moyens nécessaires pour réduire à néant toutes ces contrefaçons, et sans avoir besoin de recourir pour cela à des dénonciations publiques ; mais il est beaucoup moins dangereux de se faire passer pour la continuation de quelque chose qui appartient entièrement au passé, surtout lorsque les démentis sont d'autant moins à craindre que ce dont il s'agit a toujours été, comme c'est le cas, enveloppé d'une certaine obscurité, si bien que sa fin n'est pas connue plus sûrement que son origine ; et qui donc, parmi le public profane et même parmi les « pseudo-initiés », peut savoir ce que fut au juste la tradition qui, pendant une certaine période, se qualifia de rosicrucienne ? Des remarques similaires s'appliqueraient aussi, disons-le en passant, à l'abus qui est fait actuellement de noms désignant certaines « personnifications, et qui furent employés autrefois par des organisations initiatiques ; dès lors que cet abus est possible, on peut en conclure que l'usage légitime a cessé d'une façon définitive. Par contre, ceci ne concerne pas un cas comme celui de la prétendue « Grande Loge Blanche », dont, ainsi que nous l'avons fait remarquer à diverses reprises, il est de plus en plus souvent question de tous les côtés, car cette dénomination n'a jamais eu nulle part le moindre caractère authentiquement traditionnel ; si ce nom conventionnel peut servir de « masque » à quelque chose qui ait une réalité quelconque, ce n'est certes pas, en tout cas, du côté initiatique qu'il convient de le chercher.

On a assez souvent critiqué la façon dont certains relèguent les « Maîtres » dont ils se recommandent dans quelque région à peu près inaccessible de l'Asie centrale ou d'ailleurs ; c'est là, en effet, un moyen assez facile de rendre leurs assertions invérifiables, mais ce n'est pas le seul, et l'éloignement dans le temps peut aussi, à cet égard, jouer un rôle exactement comparable à celui de l'éloignement dans l'espace. Aussi d'autres n'hésitent-ils pas à prétendre se rattacher à quelque tradition disparue depuis des siècles, voire même depuis des milliers d'années ; il est vrai que, à moins qu'ils n'osent aller jusqu'à affirmer que cette tradition s'est perpétuée pendant tout ce temps d'une façon si secrète et si bien cachée que nul autre qu'eux n'en peut découvrir la moindre trace, cela les prive de l'avantage appréciable de revendiquer une filiation directe et continue, qui n'aurait même plus ici l'apparence de vraisemblance qu'elle peut avoir encore lorsqu'il s'agit d'une forme somme toute récente comme l'est la tradition rosicrucienne ; mais ce défaut paraît n'avoir qu'assez peu d'importance à leurs yeux, car ils sont tellement ignorants des véritables conditions de l'initiation qu'ils s'imaginent volontiers qu'un simple rattachement idéal » peut tenir lieu d'un rattachement effectif ; nous

avons déjà suffisamment expliqué ce qu'il en est, à propos de la transmission initiatique, pour n'avoir pas à insister de nouveau sur ce point. Il est d'ailleurs bien clair qu'une tradition se prêtera d'autant mieux à toutes les « reconstitutions » fantaisistes qu'elle est plus complètement perdue et oubliée, et qu'on sait moins à quoi s'en tenir sur la signification réelle des vestiges qui en subsistent, et auxquels on pourra ainsi faire dire à peu près tout ce qu'on voudra ; chacun n'y mettra naturellement que ce qui sera conforme à ses propres idées ; sans doute n'y a-t-il pas d'autre raison que celle-là à chercher pour rendre compte du fait que la tradition égyptienne est tout particulièrement « exploitée » sous ce rapport, et que tant de « pseudo-initiés » d'écoles très diverses lui témoignent une prédilection qui ne se comprendrait guère autrement. Nous devons préciser, pour éviter toute fausse application de ce que nous disons ici, que ces remarques ne concernent aucunement les références à l'Égypte ou autres choses du même genre qui peuvent parfois se rencontrer aussi dans certaines organisations initiatiques, mais qui y ont uniquement un caractère de « légendes » symboliques, sans aucune prétention à se prévaloir en fait de semblables origines ; nous ne visons que ce qui se donne pour une restauration, valable comme telle, d'une tradition ou d'une initiation qui n'existe plus, restauration qui d'ailleurs, même dans l'hypothèse impossible où elle serait en tout point exacte et complète, n'aurait encore d'autre intérêt en elle-même que celui d'une simple curiosité archéologique.

Nous arrêterons là ces considérations, car cela suffit amplement pour faire comprendre ce que sont, d'une façon générale, toutes ces contrefaçons « pseudo-initiatiques » de l'idée traditionnelle : un mélange plus ou moins cohérent, plutôt moins que plus, d'éléments en partie empruntés et en partie inventés, le tout étant dominé par les conceptions antitraditionnelles qui sont le propre de l'esprit moderne, et ne pouvant par conséquent servir en définitive qu'à répandre ces conceptions en les faisant passer pour traditionnelles, c'est-à-dire pour tout le contraire de ce qu'elles sont en réalité, sans parler de la tromperie qui consiste à donner pour « initiation » ce qui n'a qu'un caractère purement profane, pour ne pas dire « profanateur ». Si l'on faisait remarquer après cela, comme une sorte de circonstance atténuante, qu'il y a presque toujours là-dedans, malgré tout, quelques éléments dont la provenance est réellement traditionnelle, nous répondrons ceci : toute imitation, pour se faire accepter, doit naturellement prendre au moins quelques-uns des traits de ce qu'elle simule, mais c'est bien là ce qui en augmente encore le danger ; le mensonge le plus habile et aussi le plus funeste, n'est-il pas précisément celui qui mélange de façon inextricable le vrai avec le faux, s'efforçant ainsi de faire servir celui-là au triomphe de celui-ci ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 204, p. 466-473, décembre 1936

LE TOMBEAU D'HERMÈS

Ce que nous disons d'autre part sur certaines entreprises « pseudo-initiatiques », et aussi ce que nous avons dit déjà le mois dernier à propos de quelques livres récents, peut faire comprendre facilement les raisons pour lesquelles nous sommes fort peu tenté d'aborder des questions touchant plus ou moins directement à l'ancienne tradition égyptienne. Nous pouvons encore, à ce propos, ajouter ceci : le fait même que les Égyptiens actuels ne se préoccupent aucunement des recherches concernant cette civilisation disparue suffirait à montrer qu'il ne peut y avoir à cela, au point de vue qui nous intéresse, aucun bénéfice effectif ; s'il en était autrement, en effet il est bien évident qu'ils n'en auraient pas abandonné en quelque sorte le monopole à des étrangers, qui d'ailleurs n'en ont jamais fait rien de plus qu'une affaire de simple érudition. La vérité c'est que, entre l'Égypte antique ct l'Égypte actuelle, il n'y a qu'une coïncidence géographique, sans la moindre continuité historique ; aussi la tradition dont il s'agit est-elle encore plus complètement étrangère, dans le pays où elle exista jadis, que le Druidisme ne l'est pour les peuples qui habitent aujourd'hui les anciens pays celtiques ; et le fait qu'il en subsiste des monuments beaucoup plus nombreux ne change rien à cet état de choses. Nous tenons à bien préciser ce point une fois pour toutes, afin de couper court à toutes les illusions que se font trop facilement à cet égard ceux qui n'ont jamais eu l'occasion d'examiner les choses de près ; et, en même temps, cette remarque détruira encore plus complètement les prétentions des « pseudo-initiés » qui, tout en se recommandant de l'antique Égypte, voudraient donner à entendre qu'ils se rattachent à quelque chose qui subsisterait en Égypte même ; nous savons d'ailleurs que ceci n'est point une supposition purement imaginaire, et que certains, comptant sur l'ignorance générale, en quoi ils n'ont malheureusement pas tout à fait tort, poussent effectivement leurs prétentions jusque-là.

Cependant, en dépit de tout cela, il arrive que nous nous trouvons presque dans l'obligation de donner, dans la mesure du possible, quelques explications qui nous ont été demandées de divers côtés en ces derniers temps, par suite de l'incroyable multiplication de certaines histoires fantastiques dont nous avons dû parler quelque peu en rendant compte des livres auxquels nous faisions allusion tout à l'heure. Il faut dire, du reste, que ces explications ne se rapporteront pas en réalité à la tradition égyptienne elle-même, mais seulement à ce qui la concerne dans la tradition arabe ; il y a là tout au moins, en effet, quelques indications assez curieuses, et qui sont peut-être susceptibles de contribuer malgré tout à éclairer certains points obscurs, bien que nous n'entendions aucunement exagérer l'importance des conclusions qu'il est possible d'en tirer.

Nous avons fait remarquer précédemment que, en fait, on ne sait pas réellement à quoi a pu servir la Grande Pyramide, et nous pourrions aussi bien dire la même

chose des Pyramides en général ; il est vrai que l'opinion la plus communément répandue veut y voir des tombeaux, et, sans doute, cette hypothèse n'a rien d'impossible en elle-même ; mais, d'un autre côté, nous savons aussi que les archéologues modernes, en vertu de certaines idées préconçues, s'efforcent volontiers de découvrir des tombeaux partout, même là où il n'y en eut jamais la moindre trace, et cela n'est pas sans éveiller en nous quelque méfiance. En tout cas, on n'a jamais, jusqu'ici, trouvé aucun tombeau dans la Grande Pyramide ; mais, même s'il y en avait un, l'énigme ne serait pas encore entièrement résolue par là, car, évidemment, cela n'exclurait pas qu'elle ait pu avoir en même temps d'autres usages, plus importants même peut-être, comme peuvent en avoir eu aussi certaines autres Pyramides qui, elles, ont bien servi de tombeaux ; et il est possible encore que, comme certains l'ont pensé, l'utilisation funéraire de ces monuments ait été plus ou moins tardive, et que telle n'ait pas été leur destination primitive, au temps même de leur construction. Si cependant on objecte à cela que certaines données anciennes, et d'un caractère plus ou moins traditionnel, sembleraient confirmer qu'il s'agit bien de tombeaux, nous dirons ceci, qui peut sembler étrange au premier abord, mais qui pourtant est précisément ce que tendraient à faire admettre les considérations qui vont suivre : les tombeaux en question ne doivent-ils pas s'entendre en un sens purement symbolique ?

En effet, il est dit par certains que la Grande Pyramide serait le tombeau de Seyidna Idris, autrement dit du Prophète Hénoch, tandis que la seconde Pyramide serait celui d'un autre personnage qui aurait été le Maître de celui-ci, et sur lequel nous aurons à revenir ; mais, présentée de cette façon et prise au sens littéral, la chose renfermerait une absurdité manifeste, puisque Hénoch ne mourut pas, mais fut enlevé vivant au Ciel ; comment donc pourrait-il avoir un tombeau ? Il ne faudrait cependant pas trop se hâter de parler ici, à la mode occidentale, de « légendes » dépourvues de fondement, car voici l'explication qui en est donnée : ce n'est pas le corps d'Idris qui fut enterré dans la Pyramide, mais sa science ; et, par là, certains comprennent qu'il s'agit de ses livres ; mais quelle vraisemblance y a-t-il à ce que des livres aient été enfouis ainsi purement et simplement, et quel intérêt cela aurait-il pu présenter à un point de vue quelconque[1] ? Il serait beaucoup plus plausible, assurément, que le contenu de ces livres ait été gravé en caractères hiéroglyphiques à l'intérieur du monument ; mais, malheureusement pour une telle supposition, il ne se trouve précisément dans la Grande Pyramide ni inscriptions ni figurations symboliques d'aucune sorte[2]. Alors, il ne reste plus qu'une seule hypothèse acceptable : c'est que la science d'Idris est bien vraiment cachée dans la Pyramide, mais parce qu'elle se trouve incluse dans sa structure même, dans sa

[1] Il est à peine besoin de faire remarquer que le cas de livres déposés rituellement dans un véritable tombeau est tout différent de celui-là.

[2] Sur tout cela encore, on rencontre parfois des assertions singulières et plus ou moins complètement fantaisistes ; ainsi, dans l'*Occult Magazine* organe de la *H. B. of L.*, nous avons relevé une allusion aux « 78 lames du Livre d'Hermès, qui gît enterré dans une des Pyramides » (n° de décembre 1885, p. 87) ; il s'agit manifestement ici du Tarot, mais celui-ci n'a jamais représenté un Livre d'Hermès, de Thoth ou d'Hénoch que dans certaines conceptions très récentes, et il n'est « égyptien » que de la même façon que le sont les Bohémiens à qui on a aussi donné ce nom.

disposition extérieure et intérieure et dans ses proportions ; et tout ce qu'il peut y avoir de valable dans les « découvertes » que les modernes ont faites ou cru faire à ce sujet ne représente en somme que quelques fragments infimes de cette antique science traditionnelle.

Cette interprétation s'accorde d'ailleurs assez bien, au fond, avec une autre version arabe de l'origine des Pyramides, qui en attribue la construction au roi antédiluvien Surîd : celui-ci, ayant été averti par un songe de l'imminence du Déluge, les fit édifier selon le plan des sages, et ordonna aux prêtres d'y déposer les secrets de leurs sciences et les préceptes de leur sagesse. Or on sait qu'Hénoch ou Idris, antédiluvien lui aussi, s'identifie à Hermès ou Thoth, qui représente la source de laquelle le sacerdoce égyptien tenait ses connaissances, puis, par extension, ce sacerdoce lui-même en tant que continuateur de la même fonction d'enseignement traditionnel ; c'est donc bien toujours la même science sacrée qui, de cette façon encore, aurait été déposée dans les Pyramides[1].

D'un autre côté, ce monument destiné à assurer la conservation des connaissances traditionnelles, en prévision du cataclysme, rappelle encore une autre histoire assez connue, celle des deux colonnes élevées, suivant les uns précisément par Hénoch, suivant les autres par Seth, et sur lesquelles aurait été inscrit l'essentiel de toutes les sciences ; et la mention qui est faite ici de Seth nous ramène au personnage dont la seconde Pyramide est dite avoir été le tombeau. En effet, si celui-ci fut le Maître de Seyidna Idris, il ne peut avoir été autre que Seyidna Shîth, c'est-à-dire Seth, fils d'Adam ; il est vrai que d'anciens auteurs arabes le désignent par les noms, étranges en apparence, d'*Aghatîmûn* et d'*Adhîmûn* ; mais ces noms ne sont visiblement que des déformations du grec *Agathodaimôn*, qui, se rapportant au symbolisme du serpent envisagé sous son aspect bénéfique, s'applique parfaitement à Seth, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion[2]. La connexion particulière qui est établie ainsi entre Seth et Hénoch est encore très remarquable, d'autant plus que l'un et l'autre sont aussi mis en rapport, d'autre part, avec certaines traditions concernant un retour au Paradis terrestre, c'est-à-dire à l'« état primordial », et par suite avec un symbolisme « polaire » qui n'est pas sans avoir quelque lien avec l'orientation des Pyramides ; mais ceci est encore une autre question, et nous noterons seulement en passant que ce fait, impliquant assez clairement une référence aux « centres spirituels », tendrait à confirmer l'hypothèse qui fait des Pyramides un lieu d'initiation, ce qui, d'ailleurs, n'aurait été en somme

[1] Une autre version encore, non plus arabe, mais copte, rapporte l'origine des Pyramides à Shedîd et Sheddâd, fils d'Ad ; nous ne savons trop quelles conséquences on pourrait en tirer, et il ne semble pas qu'il y ait lieu d'y attacher une très grande importance, car, à part le fait qu'il s'agit ici de « géants », on ne voit pas quelle intention symbolique elle pourrait bien recouvrir.

[2] Voir notre article sur *Sheth* (n° d'octobre 1931), et aussi des notes sur Sheth, précisément à propos des Pyramides, de notre collaborateur P. Genty (n° de janvier 1927). L'*Agathodaimôn* des Grecs est souvent identifié aussi à Kneph, représenté également par le serpent, et en connexion avec l'« Œuf du Monde », ce qui se réfère toujours au même symbolisme ; quant au *Kakodaimôn*, aspect maléfique du serpent, il est évidemment identique au Set Typhon des Égyptiens.

que le moyen normal de maintenir « vivantes » les connaissances qui y avaient été incluses, aussi longtemps du moins que subsisterait cette initiation.

Nous ajouterons encore une autre remarque : il est dit qu'Idris ou Hénoch écrivit de nombreux livres inspirés, après qu'Adam lui-même et Seth en avaient déjà écrit n'être pas dues simplement à quelque négligence des constructeurs, mais refléter précisément quelque chose qui se rapporte à différentes « époques » traditionnelles ; mais comment pourrait-on s'attendre à ce que des Occidentaux modernes aient, pour les diriger dans leurs recherches, des notions tant soit peu justes et précises sur des choses de ce genre[1] ?

Une autre observation qui a aussi son importance, c'est que le nom même d'Hermès est loin d'être inconnu à la tradition arabe[2] ; et faut-il ne voir qu'une « coïncidence » dans la similitude qu'il présente avec le mot *Haram* (au pluriel *Ahrâm*), désignation arabe de la Pyramide, dont il ne diffère que par la simple adjonction d'une lettre finale qui ne fait point partie de sa racine ? Hermès est appelé *El-muthalleth bil-hikam*, littéralement « triple par la sagesse[3] », ce qui équivaut à l'épithète grecque *Trismegistos*, tout en étant plus explicite, car la « grandeur » qu'exprime cette dernière n'est, au fond, que la conséquence de la sagesse qui est l'attribut propre d'Hermès[4]. Cette « triplicité » a d'ailleurs encore une autre signification, car elle se trouve parfois développée sous la forme de trois Hermès distincts : le premier, appelé « Hermès des Hermès » (*Hermes El-Harâmesah*), et considéré comme antédiluvien, est celui qui s'identifie proprement à Seyidna Idris ; les deux autres, qui seraient postdiluviens, sont l'« Hermès Babylonien » (*El-Bâbelî*) et l'« Hermès Égyptien » (*El-Miçrî*) ; ceci paraît indiquer assez nettement que les deux traditions chaldéenne et égyptienne auraient été dérivées directement d'une seule et même source principale, laquelle, étant donné le caractère antédiluvien qui lui est reconnu, ne peut guère être autre que la tradition atlantéenne[5].

---

[1] L'idée que la Grande Pyramide diffère essentiellement des deux autres semble être très récente; on dit que le Khalife El-Mamûn, voulant se rendre compte de ce que contenaient les Pyramides, décida d'en faire ouvrir une ; il se trouva que ce fut la Grande Pyramide, mais il ne semble pas qu'il ait pensé qu'elle devait avoir un caractère absolument spécial.

[2] À côté de la forme correcte *Hermes*, on trouve aussi, chez certains auteurs, la forme *Armîs*, qui en est évidemment une altération.

[3] *Hikam* est le pluriel de *hikmah*, mais les deux formes du singulier et du pluriel sont également employées avec le sens de « sagesse ».

[4] Il peut être curieux de remarquer que le mot *muthalieth* désigne aussi le triangle, car on pourrait, sans trop forcer les choses, y trouver quelque rapport avec la forme triangulaire des faces de la Pyramide, qui à dû être déterminée aussi « par la sagesse » de ceux qui en établirent les plans, sans compter que le triangle se rattache par ailleurs, au symbolisme du « Pôle » et, à ce dernier point de vue, il est bien évident que la Pyramide elle-même n'est on somme qu'une des images de la « Montagne sacrée ».

[5] Il est facile à comprendre que tout ceci se situe, en tout cas, assez loin déjà de la Tradition primordiale ; et il serait d'ailleurs bien peu utile de désigner spécialement celle-ci comme la source commune de deux traditions particulières, puisqu'elle est nécessairement celle de toutes les formes traditionnelles sans exception. — On pourrait, d'autre part, conclure de l'ordre d'énumération des trois Hermès, pour autant qu'il semble avoir quelque signification chronologique, à une certaine antériorité de la tradition chaldéenne par rapport à la tradition égyptienne.

Quoi qu'on puisse penser de toutes ces considérations, qui sont assurément aussi éloignées des vues des égyptologues que de celles des modernes investigateurs du « secret de la Pyramide », il est permis de dire que celle-ci représente véritablement le « tombeau d'Hermès », car les mystères de sa sagesse et de sa science y ont été cachés de telle façon qu'il est certainement bien difficile de les y découvrir[1].

René Guénon.

[1] Pendant que nous en sommes à ce sujet, nous signalerons encore une autre fantaisie moderne : nous avons constaté que certains attribuent une importance considérable au fait que la Grande Pyramide n'aurait jamais été achevée ; le sommet manque en effet, mais tout ce qu'on peut dire de sûr à cet égard, c'est que les plus anciens auteurs dont on ait le témoignage, et qui sont encore relativement récents, l'ont toujours vue tronquée comme elle l'est aujourd'hui. De là, à prétendre que ce sommet manquant correspond à la « pierre angulaire » dont il est parlé en divers passages de la Bible et de l'Évangile, il y a vraiment bien loin, d'autant plus que, d'après des données beaucoup plus authentiquement traditionnelles, la pierre en question serait, non point un « pyramidion », mais bien une « clef de voûte » (*Keystone*), et, si elle fut « rejetée parles constructeurs », c'est que ceux-ci, n'étant initiés qu'à la *Square Masonry* ignoraient les secrets de l'*Arch Masonry*. — Chose assez curieuse, le sceau des États-Unis figure la Pyramide tronquée, au-dessus de laquelle est un triangle rayonnant qui, tout on étant séparé, et même isolé par le cercle de nuages qui l'entoure, semble en quelque sorte en remplacer le sommet : mais il y a encore dans ce sceau dont certaines organisations « pseudo-initiatiques » cherchent d'ailleurs à tirer parti d'une façon quelque peu suspecte, d'autres détails qui sont au moins bizarres : ainsi, le nombre des assises de la Pyramide, qui y est de treize, est dit correspondre à celui des tribus d'Israël (en comptant séparément les deux demi-tribus des fils de Joseph), et ceci n'est peut-être pas tout à fait sans rapport avec les origines réelles de certaines divagations contemporaines sur la Grande Pyramide, tendant comme nous l'avons déjà dit précédemment, à faire de celle-ci, pour des fins plutôt obscures, une sorte de monument « judéo-chrétien ».

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy and Duggirala Gopalakrishnayya — *The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeshwara.* Translated into English, with introduction and illustrations (E. Weyhe, New-York). Ce livre est la traduction d'un ancien traité hindou sur l'art du théâtre et de la danse (l'un et l'autre sont désignés, en sanscrit, par le même mot *nâtya*) ; il s'agit ici, bien entendu, d'un art strictement traditionnel, dont l'origine est rapportée à Brahmâ lui-même et au début du *Trêtâ-Yuga*. Tout y a une signification précise, et, par conséquent, rien ne saurait être abandonné à la fantaisie individuelle ; les gestes (surtout les *mudrâs* ou signes formés par la position des mains) constituent un véritable langage hiératique, qu'on retrouve d'ailleurs dans toute l'iconographie hindoue. Aussi ce traité doit-il, dans l'intention de ses traducteurs, être considéré avant tout comme « une illustration des principes généraux d'un art de la communication par gestes, et de tout art traditionnel et normal » ; d'ailleurs, « la division moderne de la vie en compartiments étanches et indépendants est une véritable aberration, et les arts traditionnels d'un peuple ne sont pas une sorte d'excroissance, mais font partie intégrante de sa vie ». À la fin du volume se trouvent de très belles planches reproduisant des exemples empruntés à la sculpture et à la peinture, ainsi que la figuration d'un certain nombre d'attitudes et de *mudrâs*, qui facilite grandement l'intelligence du texte.

Ananda K. Coomaraswamy and A. Graham Carey — *Patron and Artist, Pre-Renaissance and Modern* (Wheaton College Press, Norton, Massachusetts). Ce livre est la réunion de deux conférences, dans la première desquelles M. Ananda K. Coomaraswamy expose *The normal view of Art*, c'est-à-dire la conception traditionnelle, telle qu'elle exista jusqu'à la Renaissance, en tant qu'elle s'oppose à la conception anormale des modernes. Suivant la vue traditionnelle, l'art implique essentiellement une connaissance, loin d'être simplement affaire de sentiment l'œuvre d'art ne peut être vraiment « belle » que si elle est adaptée à l'usage auquel elle est destinée, et, quelle qu'elle soit d'ailleurs, c'est seulement à cette condition qu'elle peut atteindre la perfection dans son ordre ; et l'artiste ne doit point chercher à être « original », mais à être « vrai ». Nous citerons, comme tout spécialement intéressant à notre point de vue, ce passage concernant les initiations de métier : « L'objet de toutes les initiations est, par la transmission d'une impulsion spirituelle, de stimuler dans l'individu le développement de ses propres possibilités latentes. L'enseignement initiatique rattache l'activité caractéristique de l'individu, manifestée extérieurement dans sa vocation, à un ordre universel, intérieurement intelligible ; l'artisan initié travaille, non plus simplement à la surface des choses, mais en accord conscient avec un modèle cosmique qu'il s'attache à réaliser. Un tel enseignement s'appuie sur la vocation et en même temps réagit sur elle, lui donnant une signification plus profonde que celle qui peut s'attacher au simple talent ; la vocation devient le type d'une activité ayant des prolongements et des correspondances dans tous les domaines, non seulement matériels, mais aussi intellectuels, et même en Dieu, qui, en tant que Son acte est

conçu comme une création *per artem*, est l'exemplaire de tout ouvrier humain. De cette façon, la tradition affirme que les œuvres d'art sont des imitations, non pas d'autres choses, mais de formes conçues dans l'esprit de l'artiste et qui, à leur tour, doivent être, dans la mesure où ses pouvoirs le permettent, à la ressemblance des raisons éternelles ». — Le sujet de la conférence de M. Graham Carey est *Liberty and Discipline in the four artistic essentials* ; ces quatre choses essentielles sont le but que se propose l'activité artistique, la matière sur laquelle elle s'exerce, les outils ou instruments qu'elle emploie, et enfin l'idée ou l'image à laquelle elle se conforme (on peut remarquer que ceci correspond aux quatre « causes » d'Aristote). La thèse de l'auteur est que, suivant la conception traditionnelle, l'artiste était soumis à des règles strictes quant aux trois premiers points, mais libre à l'égard du quatrième, tandis que, en ce qui concerne l'art moderne, la situation a été exactement renversée. Il examine en détail quelques tentatives qui lui paraissent susceptibles de favoriser un retour à l'ordre normal ; et, en terminant, il insiste sur le fait que l'intention artistique, procédant du désir de donner, est à l'opposé de l'intention commerciale, qui procède du désir d'acquérir, si bien que toute « commercialisation » est contraire à l'esprit même de l'art.

André Duboscq — *Unité de l'Asie* (Éditions Unitas, Paris). Bien que ce petit livre ait un caractère surtout politique dans sa plus grande partie, il contient un aveu qu'il n'est pas sans intérêt d'enregistrer : l'auteur, en effet, reconnaît assez nettement que la « spiritualité » se trouve du côté oriental et qu'elle fait défaut au monde occidental actuel ; il est vrai qu'il n'en persiste pas moins à se solidariser visiblement avec ce monde dépourvu de spiritualité, ce qui est encore un exemple des contradictions dont est coutumière la mentalité contemporaine ! Si d'autre part, il trouve de l'« intellectualité » en Europe, paraissant ainsi vouloir l'opposer à la « spiritualité », c'est qu'il est vraiment bien peu difficile sur la qualité de ce qu'il appelle « intellectuel » ; quand donc arrivera-t-on à comprendre que l'intellectualité véritable n'a rien de commun avec la basse rationalité appliquée à la réalisation de fins purement matérielles ? Quant à l'affirmation que « l'Asie est une », elle nous paraît quelque peu exagérée ; ce qui est vrai, c'est que les diverses civilisations orientales sont comparables entre elles par la présence de principes d'ordre spirituel, alors qu'il n'y a rien de tel dans le cas de la civilisation occidentale moderne ; mais, de là à une unité réalisée en fait et pouvant se manifester jusque dans les domaines les plus extérieurs, comme l'est celui de la politique, il y a assez loin… Vouloir inclure la Russie dans la prétendue « unité de l'Asie » est encore bien plus contraire à toute réalité, car, ici, on ne retrouve rien de la spiritualité orientale ; et nous nous étonnons qu'on puisse avoir l'idée de s'appuyer, pour soutenir une pareille thèse, sur les déclarations de certain « parti eurasien » que personne, même parmi les Russes, n'a jamais pris au sérieux. Il est vrai que, par ailleurs, l'auteur accepte aussi à la lettre les assertions par trop « intéressées » de quelques écrivains japonais, sans parler de celles de « défenseurs de l'Occident » tels que M. Henri Massis ; tout cela n'est pas entièrement cohérent et ne témoigne pas d'un jugement parfaitement sûr. Les critiques adressées à la façon maladroite dont la Société des Nations est intervenue dans certains conflits orientaux sont

apparemment plus justes (et encore est-il bien certain qu'il ne s'agisse là que de simple maladresse ?) ; mais ceci nous entraînerait sur un terrain qui n'est plus du tout le nôtre…

Sir Charles Marston — *La Bible a dit vrai. Version française de Luce Clarence* (Librairie Plon, Paris). Ce livre contient avant tout, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une excellente critique de la « critique » biblique, faisant parfaitement ressortir tout ce qu'il y a de partial dans ses méthodes et d'erroné dans ses conclusions. Il semble d'ailleurs que la position de cette « critique », qui se croyait si sûre d'elle-même, soit aujourd'hui sérieusement compromise aux yeux de beaucoup, car toutes les découvertes archéologiques récentes ne font que lui apporter des démentis ; peut-être est-ce la première fois que de telles découvertes servent enfin à quelque chose dont la portée dépasse celle de la simple érudition… Il va sans dire, d'ailleurs, que ceux qui savent vraiment ce qu'est la tradition n'ont jamais eu nul besoin de ce genre de preuves ; mais on doit reconnaître que, se basant sur des faits en quelque sorte « matériels » et tangibles, elles sont particulièrement propres à toucher l'esprit moderne, qui n'est sensible qu'aux choses de cet ordre. Nous noterons spécialement que les résultats acquis vont directement à l'encontre de toutes les théories « évolutionnistes », et qu'ils montrent le « monothéisme » aux origines mêmes, et non point comme l'aboutissement d'une longue élaboration à partir d'un soi-disant « animisme » primitif. Un autre point intéressant est la preuve de l'existence de l'écriture alphabétique à l'époque de Moïse et même antérieurement ; et des textes presque contemporains de celui-ci décrivent des rites semblables à ceux du Pentateuque, que les « critiques » prétendaient être d'institution « tardive » ; enfin, de nombreux faits historiques rapportés dans la Bible, et dont l'authenticité était contestée, se trouvent dès maintenant entièrement confirmés. Bien entendu, il reste encore, à côté de cela, beaucoup de points plus ou moins douteux ; et ce qui nous paraît à craindre, c'est qu'on ne veuille aller trop loin dans le sens d'un « littéralisme » étroit et exclusif qui, quoi qu'on en puisse dire, n'a absolument rien de traditionnel au vrai sens de ce mot. Il est contestable qu'on puisse parler de « chronologie biblique » quand on remonte au-delà de Moïse ; l'époque d'Abraham pourrait être plus reculée qu'on ne le suppose ; et, pour ce qui est du Déluge, la date qu'on veut lui assigner obligerait à en réduire l'importance à celle d'une catastrophe locale et très secondaire, comparable aux déluges de Deucalion et d'Ogygès. Il faudrait aussi, quand il s'agit des origines de l'humanité, se méfier de l'obsession du Caucase et de la Mésopotamie, qui, elle non plus, n'a rien de traditionnel, et qui est née uniquement d'interprétations formulées lorsque certaines choses n'étaient déjà plus comprises dans leur véritable sens. Nous ne pouvons guère nous arrêter ici sur certains points plus particuliers ; signalons cependant ceci : comment, tout en reconnaissant que « Melchisédek a été tenu pour un personnage très mystérieux » dans toute la tradition, peut-on s'efforcer d'en faire tout simplement le roi d'une petite ville quelconque, qui d'ailleurs ne s'appelait pas Salem, mais Jébus ? Et encore, si l'on veut situer le pays de Madian au-delà du golfe d'Akaba, que fait-on de la tradition suivant laquelle l'emplacement du Buisson ardent se trouve dans la

crypte du monastère de Sainte-Catherine, au pied même du Sinaï ? Mais, bien entendu, tout cela ne diminue en rien la valeur des découvertes réellement importantes, qui iront sans doute encore en se multipliant, d'autant plus que leur début ne remonte en somme qu'à une dizaine d'années ; et nous ne pouvons que conseiller la lecture de cet exposé clair et consciencieux à tous ceux qui souhaitent de trouver des arguments contre la « critique » destructive et antitraditionnelle. Nous sommes seulement obligé, pour terminer, de formuler une « mise en garde » à un autre point de vue : l'auteur semble compter sur la « métapsychique » moderne pour expliquer ou tout au moins pour faire admettre les miracles, le don de prophéties, et en général les rapports avec ce qu'il appelle assez malencontreusement l'« Invisible » (un mot dont les occultistes de toute catégorie n'ont que trop usé et abusé) ; il n'est d'ailleurs pas seul dans ce cas, et nous avons constaté récemment d'autres exemples d'une semblable tendance ; c'est là une fâcheuse illusion, et il y a même de ce côté un danger d'autant plus grand qu'on en a moins conscience ; il ne faudrait pas oublier que les « ruses diaboliques » prennent toutes les formes, suivant les circonstances, et témoignent de ressources presque inépuisables !

Gabriel Trarieux d'Egmont — *Le Thyrse et la Croix* (Éditions Adyar, Paris). Nous retrouvons ici l'étonnante confiance dans les « sources » théosophiques et occultistes que nous avons déjà notée, il y a quelque temps, dans un autre ouvrage du même auteur ; il s'y ajoute encore, cette fois, des enseignements « rosicruciens » dus à un « guide » anonyme qui ne laisse pas de nous être passablement suspect, pour les raisons que nous exposons d'autre part à propos du « pseudo-rosicrucianisme » moderne. Il résulte de tout cela, notamment en ce qui concerne le « Mystère du Christ », quelque chose qui, naturellement, ressemble beaucoup aux théories « messianiques » des théosophistes, mais encore aggravé en quelque sorte par le mélange des autres éléments que nous venons de mentionner ; certains passages donnent une impression vraiment inquiétante… Quant à l'histoire de l'ésotérisme chrétien, telle qu'elle est présentée ici, elle tend à confondre constamment cet ésotérisme avec l'« hérésie » et avec les « sectes » ; nous nous sommes assez souvent attaché précisément à dissiper cette confusion pour n'avoir pas à insister de nouveau sur tout ce qu'il y a d'erroné dans une pareille façon d'envisager les choses. Bien entendu, quand on en vient aux temps actuels, on retrouve encore les interventions de la « Grande Loge Blanche », l'avènement de l'« ère du Verseau », et autres choses qui ne nous sont que trop connues ; aussi, quand l'auteur parle « des Pouvoirs ténébreux qui nous mènent et de leurs perspicaces méthodes », ne peut-on qu'exprimer très sincèrement le regret qu'il soit si loin de faire preuve d'une perspicacité égale à la leur et de discerner leur action partout où elle s'exerce véritablement ! — Nous ne voulons pas relever certaines erreurs de références, mais il en est pourtant une qui nous touche d'un peu trop près pour que nous n'en disions rien : Mgr R. H. Benson a écrit un livre intitulé : *Le Maître du Monde*, et non pas *Le Roi du Monde* ; comme d'ailleurs c'est de l'Antéchrist qu'il s'agit là, et comme ce dont nous parlons dans notre propre livre sur *Le Roi du Monde* est d'un caractère tout opposé, une semblable méprise est

extrêmement fâcheuse ; jusqu'ici, il ne s'était encore trouvé que les gens de la *R. I. S. S.* pour confondre, beaucoup moins involontairement du reste, le « Roi du Monde » avec le « Prince de ce Monde » !

Alfred Sage — *Une Science de l'Ordre est cachée dans le Monde des Nombres* (Librairie Émile Nourry, Paris). L'auteur s'est proposé, dit-il, de présenter « une science nouvelle, très simple et très utile », et, assurément, la notion de l'ordre ne fait que trop défaut, à notre époque, dans tous les domaines ; mais, en fait, nous trouvons surtout dans son livre des considérations à base d'arithmétique ordinaire, les unes presque enfantines, d'autres compliquées par une terminologie inaccoutumée, et quelques-unes même contestables, impliquant certaines méprises sur la nature de la correspondance qui existe entre l'arithmétique et la géométrie. Il est exact que « la quantité est beaucoup plus générale que le nombre », mais c'est parce que celui-ci n'est en réalité qu'un de ses modes, alors que l'auteur semble l'entendre tout autrement. Il y a aussi des vues un peu étranges sur « l'Absolu qui se pose par rapport au relatif », et qui se définit comme « l'Unité de l'Ordre et de la Vie en soi » ; cela n'a certes rien à voir avec l'Absolu métaphysique ; admettons que c'est de la philosophie, ce qui permet de dire à peu près tout ce qu'on veut… Ce qui est assez étonnant encore, c'est qu'on puisse écrire tout un volume sur l'ordre sans prononcer une seule fois le mot de « hiérarchie » ; est-ce parti-pris ou simple distraction ? Quoi qu'il en soit, et bien que l'auteur indique quelques applications, notamment à la musique et à la chimie (et, à propos de musique, il transforme curieusement le « mode mixte » en « mode myste », ce qui fait l'effet d'un assez mauvais jeu de mots), il ne ressort de tout cela rien de bien net ni de bien satisfaisant au fond, et nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il faudrait tout autre chose pour remettre effectivement un peu d'ordre dans l'esprit de nos contemporains…

LES REVUES

— Dans *Archiv Orientalni* de Prague (vol. VII), M. Ananda K. Coomaraswamy a publié une note sur l'*Ashwamêdha* dans laquelle il fait admirablement ressortir l'erreur de ceux qui introduisent des idées et des sentiments tout modernes dans l'interprétation des textes vêdiques, attribuant ainsi, par exemple, leurs propres façons de penser « naturalistes » aux anciens à qui elles étaient étrangères, ce qui les amène à méconnaître complètement le vrai sens de symboles tels que les symboles sexuels qui se rencontrent dans certains rites sacrificiels. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, « dans un ordre social traditionnel, ce qui est correct ou non n'est pas déterminé par le sentiment, comme il l'est dans notre milieu antitraditionnel, mais par la connaissance », et que « la règle y est établie métaphysiquement par ce qui fut fait par les Dieux au commencement » et dont les rites sont une image analogique. Le symbolisme de l'*Ashwamêdha*, contrairement à ce qu'ont prétendu divers orientalistes, se rattache très directement à la doctrine du *Rig-Vêda* et à celle des *Upanishads*, qui sont d'ailleurs en parfait accord avec toutes les autres traditions orthodoxes sur l'union *ab intra* des principes complémentaires

dans l'« Identité Suprême », aussi bien que sur tout autre point essentiel.

— Le n° de septembre d'*Atlantis* est intitulé *Traditions celtiques et américaines* ; en fait, c'est surtout un recueil de notes, d'extraits et de comptes rendus divers se rapportant plus ou moins directement à ces deux sujets. À propos d'un des extraits qui y sont reproduits, nous avons constaté, en ce qui concerne les monuments mégalithiques, une curieuse illusion que nous avions déjà remarquée d'autre part chez quelques-uns des « mesureurs » de la Grande Pyramide : on effectue les mesures en mètres, et, des nombres ainsi obtenus, on pense pouvoir déduire certaines conséquences, comme si l'on s'imaginait que le système métrique a dû être en usage de toute antiquité !

— Dans les *Archives de Trans* (numéro d'août-septembre), M. J. Barles, continuant les études sur *Le schisme maçonnique anglais de 1717* dont nous avons déjà parlé, complète les indications qu'il avait données précédemment sur la biographie de Desaguliers. D'autre part, il publie un document qui, pense-t-il, est de nature à permettre de résoudre affirmativement la question controversée de l'initiation maçonnique de Napoléon 1er : c'est le procès-verbal d'une cérémonie qui eut lieu à la Loge d'Alexandrie (Italie) en 1805, et, effectivement, Napoléon y est qualifié de Maçon à plusieurs reprises ; mais nous connaissions déjà divers autres documents du même genre, et nous savons qu'ils ne suffisent point à convaincre certains historiens… — Dans le numéro d'octobre, M. Barles, reproduisant notre précédent compte-rendu, soulève sur deux points des objections auxquelles nous devons apporter une réponse. D'abord, il est bien exact que de nombreux protestants français étaient réfugiés à Londres au début du XVIIIe siècle, mais, à l'exception de Desaguliers, rien n'indique qu'ils aient jamais été Maçons, et on ne voit pas en quoi la présence de milliers de profanes, quelle que soit d'ailleurs leur situation sociale, pourrait influer directement sur des événements qui relèvent proprement du domaine initiatique. Ensuite, en ce qui concerne l'incendie des archives de la Loge de Saint-Paul, il est vraisemblable que la responsabilité n'en doive pas être attribuée à Payne, ni peut-être même à Desaguliers ; mais est-il bien sûr qu'on puisse en dire autant d'Anderson, personnage beaucoup plus sujet à caution à bien des points de vue ?

— Dans le *Speculative Mason* (numéro d'octobre), la suite de l'étude intitulée *Preparation for death of a Master Mason* indique comme seconde source de connaissance le « Livre de la Nature », considéré comme symbolisant les réalités de l'ordre spirituel, avec des exemples empruntés au rituel. — Une notice historique est consacrée aux *Hammermen* d'Écosse, corporation qui comprenait tous les métiers ayant le marteau pour outil principal. — Notons également la fin de l'article déjà signalé sur la *Mark Masonry* montrant que celle-ci n'est pas, comme on l'a souvent prétendu, un simple développement du grade de Compagnon ; et celle des « réflexions sur les *Landmarks* », dont l'auteur semble ne pas se rendre compte que ce qui est susceptible de modification ne saurait par là même être compté comme *Landmark*, ni que l'admission des femmes est interdite par le

caractère même de l'initiation maçonnique, ou encore que l'existence des hauts grades n'a pas à être autorisée par des *Landmarks* qui concernent exclusivement la Maçonnerie symbolique, et qui par conséquent ne peuvent que les ignorer.

— Dans le *Symbolisme* (numéro d'octobre), Oswald Wirth intitule son article *Soyons humains*, ce qui, dans sa pensée, veut dire qu'il ne faut être que cela ; mais, de ce qu'il y a des « problèmes insolubles » pour lui, a-t-il le droit de conclure qu'ils le soient également pour tous ? Quant à son « adaptation » de la Trinité chrétienne au « Dieu-humanité », comment ne voit-il pas que des choses de ce genre ne se prêtent que trop facilement à être exploitées par certains adversaires ? — « Diogène Gondeau » essaie de parler de *La Râja-Yoga*, qu'il ne connaît, hélas ! qu'à travers certaines élucubrations théosophistes, ainsi que le titre même suffirait d'ailleurs à le montrer. — Sur *Les Mystères et les épreuves souterraines*, G. Persigout expose des considérations qui ne sont pas sans intérêt, mais qui, par leur caractère trop « mêlé », pourraient donner lieu de nouveau aux mêmes critiques que nous avons déjà formulées à propos de ses précédentes études.